الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التربية الوطنية

إشكاليات فلسفية

متبوعة بنصوص مختارة

إشراف تأليف وإعداد : جمال الدين بوقلي حسن

شارك في التأليف :

حسين بن عبد السلام ــ عبد اللطيف ماحي ــ محمد إبلعيدن

السنة 3 ثانوي

للشعب : رياضيات ؛ علوم تجريبية ؛ تقني رياضيات ؛ تسيير واقتصاد

الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية 2007



افتتاحية

من جملـــــة النشاطات التي أقرّها برنامج الفلسفة الرسمي ابتداء من هذه السنة الدراســية (2007-2008) ، نشاط الدروس وكذا نشاط دراسة النصوص . وهو الأمر الذي يستوجب منّا أن نضع بين أيدي التلاميذ كتابا يجمع في قسمه الأول جملة من الدروس الفلسفية ، وفي قسمه الثاني، عددا من النصوص الفلسفية المختارة . ومعنى هذا أن الكتاب يجمع بين نشاطيْن وهما معا يمثلان ثلثي الحجم الساعي السنوي العام .

مقدمة

إن القصد من وضع هذا الكتاب هو تجسيد القطيعة التي تبنّاها البرنامج الجديد مع التصورات التقليدية في ممارسة التفلسف . وأصل هذه القطيعة، انتقال مركز الفعل التربوي من الأستاذ إلى المتعلم ، و تحوُّلُ مجال الاهتمام بالقضايا المفاهيمية إلى مجال الاهتمام بالفكر النسقي . ولا يمكن إنكار ما للمقاربة بالكفاءات من فضلٍ في هذا المنعطف الذي تعرفه مادة الفلسفة في بلادنا ، وتعليميَّتها .

ويتجلى هذا المنعطف فيما يتعلق بالدروس في عدد من الجوانب : في الكفاءات التي تستهدف تحقيقَها، وفي تعاملها مع الفكر الشمـــولي الذي يربط المشكلة بإشكاليتها ، وفي تفعيلها لعملية التفلسف ، وطريقة سيرها المنهجي ، وتعاملها مع مختلف النشاطات التعلمية المقررة ، وأخيرا في نظام أدواتها التقنية . وفي هذا الاتجاه ، يمكن تلخيص ما تساهم به الدروس فيما يلي :

1- تحقيقُ جملة من الكفاءات ، ترتدُّ كلُّها إلى توصل المتعلم إلى التحكم الفعلي في آليات الفكر النسقي من جهة ؛ وإلى خوض تجارب فعلية في طرح القضايا الفلسفية وفهمها وبالتالي ، الارتقاء إلى محاولة حلها، من جهة أخرى.

2- توخي النسقية التي بموجبها لا تُطرح القضايا الفلسفية طرحا بعيدا عن سياقها ولا تُستخدم المفاهيم فيها منفصلةً عن مناخها الفكري .

أما النسقية [1] ، فهي من النسق ، والنسق هو على العموم ، كلٌّ منظم يتألف من مركّبات تفاعلية تابعة للسياق الذي تتواجد فيه ؛ وهو أيضا ، كل ما لا يمكن تغييرُه أو حذفه من غيرِ أن ينجر عن ذلك تغيير في مستوى المجموعة . ولا يمكن أن يكون له نفس الخصائص التي تتميز بها العناصر لا بل إن خصائص الكلّ تتوقف على طبيعة وعدد العناصر التي تتضمنها بشكل أقلّ مما تتوقف على العلاقات التي تتولد فيما بينها . ومهما ضاق النسق وانغلق ، فهو يبقى دائما مفتوحا ، كثيرا أو قليلا . والعناصر لا تكون بالضرورة من ميدان واحدٍ أو من فن واحدٍ . وإذا استعملنا مفهوم النسق في الفلسفة ، نقول بأنه شبكة يخلع عليها تفاعلُ عناصرها ميزةً خاصة تطفو على مجموع العناصر . إن معنى الحرية كمفهوم منعزل مثلا ، يختلف عنه إذا

[1]- النسقية نسبة إلى النسق ، والنسق لغة من نسق نسقًا الكلام ، ومعناه عطف بعضه على بعض ورتبه ونظمه ؛ وعطف الأشياء بعضها إلى بعض معناه انتظامها بعضها إلى بعض ، والمقصود بالعطف أيضا ، ميل أو انتساب بعضها إلى بعض طردا وعكسا .



تعلق الأمر بتواجد هذا المفهوم مع المسؤولية . ويختلف مفهومها أيضا ، إذا كان في سياق أوسعَ كأن نضعه في علاقة مع عناصرَ تختلف في الشبكة كالأنا مثلا ، والغير والعنف والتسامح والتنوع الثقافي والعـولمة وغيرها ، كما سنلاحظ ذلك ، في الإشكالية الخامسة . هذا ، بالإضافة إلى أن الشبكة ككل ليست عبارة عن تجميع العلاقات المختلفة الأنواع والطبائع التي تصل العناصر فيما بينها ؛ فالتجميع شيء، وواقع الشبكة في تفاعلها شيء آخر .

أما النسقية فهي طريقة معاصرةٌ في الاقتراب من المعرفة ؛ إنها مقاربة جديدة تتخذ من النظرة الشمولية منهجا ، متجاوزةً في تحليلها لموضوعات المعرفة التحليلَ التفتيتيَ التقليدي الذي يُخرج العناصر من سياقها العام ، فيقطعها عن التفاعل مع غيرها داخل هذا السياق . إنها مقاربة تقف في وجه النظرة التفكيكية التي تشتت الأجزاء دون إرجاعها إلى أصولها ومواقعها العلائقية .[2]

3- الإعراضُ عن الطريقة المفهوماتية لصالح النظرة الشمولية التي تمكن المتعلم من إدراك موقع الدرس من المشكلة ، وموقع هاته المشكلة من الإشكالية .

4- توسيع مفهوم التفلسف : إن التفلسف بالإضافة إلى أنه تفكير نقدي ، وبناءُ موقف — تجاوزا أو تركيبا — وتأملٌ في قضايا إنسانية محضة ، هو أيضا ، إدراك لمواقف ولأنساقها ، وإحاطةٌ بالأساس المنطقي لمختلِف الأطروحات .

5- طريقة المعالجة : حيث وقع استخدام أساليب جديدة تحفيزا للمتعلم ، منها : الأسئلةُ المشكلة التي تتوفر فيها أسباب إثارة المفارقات والمتناقضات على مستوًى عقليٍّ وتدفعُه إلى النظرِ فيها لحلها أو تهذيبها ؛ والوضعية المشكلة وهي موقف حي يعيشه المتعلم باعتبـاره موقفَه ، يواجه فيه قضية محرجة ليس فقط على مستوى تفكيره العقلي ، وإنما وبوجه أخص فيما درج عليه من معتقدات وتصورات . ومما يؤكد بلوغ المتعلم هذه الحالة ، اقتحامُه الأسئلةَ واعتبارُ القضية مسألةً تَعْنيه هو وحده دون غيره ، وأنها قضية شخصية .

6- إشراك المتعلم بإقحامه في وضعيات مشكلة أو ما يماثلها في وظيفتها ؛ مما يحقق له الارتقاء من التفكير العقلي المجرد إلى المعاناة الشاملة . وعندئذ فقط ، يُقحَم في جوٍّ من الانفعال بحيث ينتقل من حالة الهدوء العادي إلى حالة من الاضطراب العقلي ، ومن ثمة، إلى المعاناة النفسية بلحمه ودمه .

---

[2]- إن النسقية ولدت في أمريكا خلال الأربعينيات من القرن الماضي . ولكنها لم تبدأ فعلا ، في الازدهـــار إلا في السبعينيات من نفس القرن . لقد وَجدت البنيوية فيها الحقل المناسب لتطبيق تعاليمها .



7– إنه آخر حلقة السلسلة التي تأتي بعد جمع المعلومات وتنظيمها واستثمارها على ضوء المتطلبات البيداغوجية الجديدة ، وهي حلقة يتم فيها ، إعادة بناء الأفكار في نسق عقلي ، لا يحيد في بنيته ، عن التسلسل المتصل الذي يتميز به الفكر الرياضي حيث لا تقطع ولا تمزق .

8– تقريب الأصالة والمعاصرة وتحقيق الوصل بين الجزأرة والعولمة.

9– ترك آفاق البحث مفتوحة على مبادرات أهل الفضول ، خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بالإشكالية .

10– توسيع آفاق المتعلم بإمداده بجملة من التعاليق والشروحات الوافية وإيقافه على مختلف المصادر المتنوعة .

11– وأخيرا ، التنسيق بين الدروس ومختلف نشاطات التعلم المقررة .

لقد جعلنا الدروس في طرحها ومنهجيتها ثلاثة أصناف : صنف ينطلق من أسئلة مشكلة ؛ وصنف ينطلق من وضعية مشكلة واحدة على رأس الدرس تتمثل في مناظرة أو حوار أو وضع سيناريو ؛ وصنف يزاوج بين الصنفين يتخلل عرض الدرس .

هذه هي النظرة الشمولية التي فرضت نفسها في كتاب " إشكاليات فلسفية " ، وهي تشبه إلى حد بعيد ما كان ينصح به " الأبلي " أستاذُ " ابنِ خلدون " ، طلابَه ، إذ قال : « ينبغي لطالب العلم ، أن لا يشتغل بما أشكَل ، حتى يختم الكتـــاب ؛ لأن أول الكتاب ، مرتبط بآخره ؛ فإذا حقق أولَ العلم وآخره ، حصل فهمه ، وإذا اشتغل بالإشكال وقف ، وكان مانعا له من الختم . وختمُ الكتاب أصل من أصول العلم ، ومن لم يختم الكتاب في علم ، واقتصر على أوله ، لم يحصل له فهمه ، ولا يحل له أن يقرأه »[3] .

وحرصا منا على توثيق الصلة بين الدروس والمقرر ، قسّمنا الدروس إلى مجموعات بقدر عدد الإشكاليات الواردة في المقرر ، وهي خمسٌ .

وفي صفحته الأولى منحنا الدرس نظاما تقنيا موحّدا : قدمنا المشكلة التابعة للإشكالية ورقمَها التسلسلي العام في الكتاب ، وحدَّدْنا موضوعها وحصرناه بين معقوفتين [ ] وقدمنا تحته مشكلته في صياغة استفهامية ، وشفعناها بالخطة العامة التي يسير عليها الدرس من أجل محاولة حلها . وحَرَصْنا أن تُقرن دائما المقدمة بطرح المشكلة والخاتمة بحل المشكلة .

---

[3] ـــ أبو عبد الله الرصاع ، الفهرست ، تحقيق محمد العنابي ، المكتبة العتيقة ، تونس ، 1957 ، ص : 136 .



ودفعتنا النسقية العامة للكتاب في بداية كل إشكالية ، إلى تقديم جملة من الأسئلة ، كمدخل للإشكالية من جهة، وإلى تقديم ما استخلصناه من نتائج في نهايتها ، كمخرج من الإشكالية بعد الفراغ من اختبار كل المشكلات من جهة أخرى ، مع العلم بأن هذا المخرج هو مجرد حوصلة بعض النتائج وإبراز ضرورة استمرار البحث الفلسفي فيها ، وهو عبارة عن تساؤلات جديدة أو عن تحويل موضوع الاهتمام إلى مجال آخر .

وتجنبنا إلحاق الكتاب بمصطلحات فلسفية خشية أن يأخذها المتعلم مأخذ القواميس المتحجرة التي لا يهمها السياق الذي يخلع عليها مدلولها الحقيقي . مما زاد من حرصنا في أثناء الدروس ، على تحديد بعض ما كان يبدو لنا غامضا . وفرغنا من الكتاب بخاتمة عامة نستشرف فيها بلوغ الخطاب لمقاصده .

وأنهينا الكتاب بوضع أربعة فهارس :

أحدها يتعلق بقائمة أسماء الأعلام التي ورد ذكرها في الكتاب ؛ ويتعلق الفهرسان الثاني والثالث بالمصادر المعول عليها في قسم الإشكاليات ، وفي قسم نصوص مختارة ، ووضعنا آخر كل مصدر أرقاما بين معقوفتين إشارة منا إلى النصوص التي استقيناها منها ، ورتبنا مواد الفهارس الثلاثة على حسب التسلسل الأبجدي ؛ وأخيرا فهرس عام لمحتويات الكتاب .

نسأل الله تعالى التوفيق و الرعاية .

تلمسان ، يوم 01 فبراير 2007

جمال الدين بوقلي حسن



الإشكالية الأولى

هل نتحدث عن مشكلة أو إشكالية ؟ ما المشكلة وما الإشكالية وما هي شروطهما في تحقيق غاياتهما ووظيفتهما ؟ وإذا كان الناس يقولون لكل سؤال جواب ولكل مشكلة حلٌّ ، فهل في الفلسفة يصل البحث إلى نهايته ؟

1- المشكلة الأولى

هل يصحُّ القولُ ، بأن لكل سؤال جوابا ؟

2- المشكلة الثانية

متى يثير فينا السؤالُ الدهشةَ والإحراج ؟

(1) المشكلة الأولى

[في السؤال والمشكلة]

هل يصح القول بأن لكل سؤال جوابا ؟

***

مقدمة : طرح المشكلة

I– ملاحظة وضعيات والتعليق عليها

أولا : ملاحظة وضعيات

ثانيا : التعليق عليها

ثالثا : تصنيف الأسئلة

II– ملاحظة وضعيات والتعليق عليها

أولا : ملاحظة وضعيات

ثانيا : التعليق عليها

III– السؤال العلمي والسؤال الفلسفي

أولا : السؤال العلمي

ثانيا : السؤال الفلسفي

IV– متى لا يكون للسؤال جواب ؟

أولا : ملاحظة بعض المشكلات المختلفة

ثانيا : التعليق عليها

خاتمة : حل المشكلة

مقدمة : طرح المشكلة

من العبارات التي ألفنا سماعَها واستعمالها في حديثنا اليومي ، أنه لكل سؤال جـوابٌ . ولكنَّ هذا الجواب قد يكون سهلا ، وقد يكون صعبا . وصعوبة الإجابة لا تتولد عنها فقط ، إجابات قابلة للنفي والإثبات معا ، بل قد تتولد عنها إجابات لا هي قابلة للإثبات ولا هي قابلة للنفي . كيف ذلك ؟

I ــ ملاحظة وضعيات والتعليق عليها

أولا : ملاحظات وضعياتٍ ... لاحظ معي الأسئلةَ الآتية :

1– ما اسم الثانوية التي تدرس بها ؟

2– (1+1) يساوي كم ؟

3– متى استقلت بلادُك (اذكر التاريخ) ؟

4–هل الماء جسم بسيط أو مركب ؟

5– في بداية الثلاثي الأول من السنة الدراسية ، وقبل أن تتخطى صباحا عتبـة بـاب الثانوية ، تكتشف ــ وهذا قبل موعد الحصة بعشر دقائق ــ أنك نسيت كتابـك الخـاص بالنصوص الفلسفية ، وتتردَّد في الدخول ؛ وتشعر بأنـك تواجه أمرا مستعصيا يحتاج إلى حل مستعجل ، وتتساءل : ما العمل ؟

6– هل الاستنساخ العلاجي[4] حلال أو حرام ؟ خير أو شر ؟ نافع أو ضار ؟

ثانيا: التعليق عليها

1– إن الجواب عن السؤال الــ (1) لا يحتاج إلى جهد كبير ، لأنه جواب بديهي ، يجود به المحيط العام الذي نعيش فيه .

2– والجواب عن السؤال الــ (2) هو كذلك لا يحتاج إلى إعتمال العقل ، لأنه نـشاط رياضي آلي ، وهذه الآلية سببُها الممارسة الطويلة .

3– والرد على السؤال الــ (3) يستدعي شيئا من التذكر فضلا عما يجود به المحيط العام الذي نعيشه . أما مقاييسه ، فهي عامة.

---

[4] – الاستنساخ العلاجي أي الخاص بالمداواة والاستشفاء .



4- وعندما يواجهنا السؤال الـ (4)، لا يسعنا في الرد عليه ، إلا الاحتكام إلى المقاييس العلمية التي اكتسبناها في الدروس والمخابر الكيميائية .

5- و يجد المتعلم نفسه أمام السؤال الـ (5) في وضعية مُقلقة ومحرجة : نقول وضعية ، لأنها حالة يعيشها هو بنفسه من الداخل ، ويتحتم عليه مواجهتُها . ومن العناصر التي يدركها، وتتشكل منها العقبة أمامه :

أ- أهمية بداية الثلاثي الأول ، وهي الفترة التي يجب أن يبدي فيها المتعلم الجدية والانضباط والانتباه ؛

ب- عشر دقائق فقط ، قبل بداية الدرس ، أي لم يبق له متسعٌ من الوقت حتى يعود إلى البيت حيث يقتني كتابه ؛

ج- عواقب نسيان كتاب النصوص : ومما يترتب عنه ، عدم رضا الأستاذ عنه وصعوبة تتبع الحصة الخاصة بدراسة النصوص الفلسفية ، و إحراج زملائه في مساعدته ؛

د- استعجال البحث عن حل ، وهذا يستدعي وضع فروض واحتمالات منها : البحث عن الكتاب داخل الثانوية لدى بعض الأصدقاء ـ من قسم آخر ومن نفس الصف ـ الذين يحضرون الحصة في ساعة موالية ، أو السؤال عنه في المكتبة إذا كانت مفتوحة ، أو يتصل عن طريق النقّال بمن يحمله إليه ؛

6- وفي السؤال الـ (6) لا يبدو بأن الإجابة ستكون بديهية ، لأنها:

أ- تحتاج فيها إلى اطلاع كاف على ظاهرة الاستنساخ والتمييز بين الاستنساخ المفتوح والاستنساخ الخاص بالعلاج ؛

ب- وإلى اطلاع كاف على حكم الدين فيها ، هل هي حلال أم حرام ؟

ج- واطلاع كاف على رأي علماء الأخلاق ، هل هي خير أم شر ؟

د- واطلاع كاف على رأي علماء الاجتماع ، هل هي نافعة أو ضارة ؟

هـ هذا فضلا ، عما تُثيره القضية في النفس من إحراج على مستوى العقيدة ، وعلى مستوى التقدير الذاتي ، وعلى مستوى العقل المنطقي والفلسفي . ومن ذلك ، أنه ليس من الضروري ، أن تجيب بهذا أو بذاك ، أي أن تختار إحدى الإجابتين الجاهزتين : فقد لا تختار مثلا ، في مستوى العقيدة الحلال أو الحرام ؛ فقد ترى أنه مثلا ، جائز أو مندوب أو مكروه ؛ وكذا الأمر بالنسبة إلى تقدير المنفعة والضرر أو الخير والشر ولثنائية منطقها : فقد يكون الأمر نافعا ضارا ، أو يكون خيرا شرا بدون تحديد رياضي دقيق لنسبة تأثير الواحد في الآخر .

ثالثا: تصنيف الأسئلة

من هذا التعليق ، يمكننا تصنيف الأسئلة إلى أربعة أنواع :

1- صنف الأسئلة المبتذلة : وهي أسئلة تتحكم في الإجابة عنها ، العادةُ والمألوف والحفظ . وبقدر ما تكون هذه الضوابط محصَّنة ، تكون الإجابة في هذا النوع من الأسئلة ، يسيرة لا تثير قلقا ولا دهشة ؛ (الأسئلة الثلاثة الأولى) ؛

2- صنف أسئلة المكتسبات ، وهي أسئلة تحكمها المعطيات العلمية التي اكتسبناها (السؤال 4) ؛

3- صنف الوضعيات العملية ، وهو صنف يُقحمنا في وضعيات عملية محرجة تدعونا إلى إعمال الفكر للبحث عن مَخرَج براغماتي مناسب (الوضعية 5) ؛

4- صنف الأسئلة الانفعالية ، وهو صنف يثير التوتر النفسي والعقلي ، يقحمنا في قضايا دينية واجتماعية وفلسفية . وهي قضايا لا تحلها العادة ولا المألوف ولا المحفوظ الجاهز (الوضعية 6) .

وإذا نحن تجاوزنا الأصناف الثلاثة لكونها ــ نسبيا ــ أسئلةً في متناول كثير من الناس ، ووقفنا عند الصنف الأخير ، دَفَعَنا الفضولُ إلى توسيع معرفتنا بطبيعة الانفعال التي تثيرها الأسئلة المنضوية تحت هذا الصنف .

II ــ ملاحظةُ وضعياتٍ والتعليق عليها

أولا: ملاحظة وضعيات

لنلاحظِ الوضعيات الآتية :

1- نفترض أنه يُطلب منا الاختيارُ بين قضاء العطلة على شواطئ البحر ، وقضائها في دار الثقافة للبلدية . إن هذه الوضعية تحتم علينا الاختيار بين الاثنين : فإما نختار الانتقال إلى شواطئ البحر ، أو نختار الانتقال إلى دار الثقافة للبلدية . ومهما كان اختيارنا ، وجب علينا تقديم مبرِّرات تعلل الاختيار . ولكن يُحتمل ألا نطمئن لا إلى هذا ، ولا إلى ذاك ؛ فنختار البقاء في البيت أو الخروج إلى الهواء الطلق . فالسؤال الذي يخيِّرنا بين اثنين ، لم يأخذ بعين الاعتبار احتمالَ تجاوز الطرفين .



2– لقد وجد " تورشلي " [5] نفسه أمام الوضعية التالية :

أ– سجّل أنه شاعت بين الناس فكرةٌ أرسطية[6] تقول ، إن الطبيعة تخشى الفـراغ أي أن الطبيعة تملأ الفراغ في كل الأحوال ؛

ب– ومن جهة أخرى ، سجل ما لاحظَه سقاؤو " فلورنسا " في حيرة ، من أن الماءُ لا يرتفع في المضخات الفارغة أكثر من 10.33 أمتار . وأمام هـذه الوضـعية ، اضـطُر " تورشلي" إلى الفصل في القضية : فإما أن يأخذ بالفكرة الأرسطية ويرفض حادثة امتناع الماء من الارتفاع أكثر من 10.33 أمتار ، أو العكس أي يأخذ بحادثة المـاء ويـرفض الفكـرة الأرسطية . لقد حتّم عليه الموقف دراسة الظاهرة المشاهَدة وتفسيرَ طبيعتـها ، و أثبـت أن وجود قوة الضغط الجويّ هو السبب في تحديد ارتفاع الماء في الأنبوب ؛ فكلّما كان الضغط أقوى ، كان الارتفاع أعلى . ولقد وجد مَخرَجا للقضية ، وهذا لسببين على الأقل :

* **لتجاوز** التناقض بين فكرة أن الطبيعة تملأ الفراغ وامتناع ارتفاع الماء لوجود الفراغ في الأنبوب ؛

* **وللفضول** العلمي ومعرفة الحقيقة .

ثانيا: التعليق عليها

إن الوضعية العملية الأولى ، أدى المَخرَجُ منها ، إلى تجاوز الاحتمالين نحو احتمال ثالـث مع تقديم كل المبررات المناسبة للموقف .

أما الوضعية الثانية الحاملة للتناقض ، فلقد أفضى المَخرَجُ منها ، إلى إثبات خطأ الفكـرة الشائعة وإرساء حقيقة علمية على أساس البحث والتجريب . ولكنْ، مهما كانت الوضعيتان مثيرتين لبعض الإحراج والقلق ، فإن هناك ما يدعو إلى التمييز بين السؤال العلمي والسـؤال الفلسفي .

---

[5] – هو عالم فيزيائي إيطالي ، (توفي سنة 1647 Torricelli) .

[6] – إن الفكرة التي كان يستند إليها تفسير الحوادث الطبيعة والتي شاعت في أوساط العوام والخواص قبل استقلال العلوم عن الفلسفة ، هي أن الطبيعة لا تترك فراغا إلا وتكون قد ملأته ، وهي فكرة تُنسب إلى " أرسطو " على الرغم من أن الفيلسوف يؤمن بمبدأ السببية .

III– السؤال العلمي و السؤال الفلسفي

أولا : السؤال العلمي

إن مجال السؤال العلمي هو المحسوسات أي عالَمُ الطبيعة ، وما تستوجبه من التخصصات الجزئية . فهو لا يتناول كل الظواهر الطبيعة في شكلها الشامل كما هو الشأن في السؤال الفلسفي ؛ فهو يتناول عالَمَ الطبيعة من زوايا متفرقة . أما الأمور المستعصية فيه ، فتُحَلّ بالتجريب وما يقتضيه من اختبار الفروض المحتمَلة وحسابات رياضية مناسبة . والعقبات العلمية التي تواجهنا ، تتفاوت في الصعوبة . فالانتقال من الماء الكيميائي إلى " توقف الماء " هو انتقال من سؤال علمي بسيط إلى سؤال علمي محرِج .

يتخذ السؤال العلمي من ظواهرِ الطبيعة الجزئية مجالا له ، لأنها تخضع للحواس ، و يطمئنُّ إلى الحل الذي يستفتيَ فيه التجربةَ الحسية وحدها أو يستفتيَ فيه جامع الحقائق العلميةَ . فطبيعة الموضوعات التي يُعنى بها السؤال العلمي هي طبيعة حسية يتيسر علاجُها باصطناع المنهج العلمي الذي يقوم على المشاهدة والتجربة .

ثانيا: السؤال الفلسفي

أما السؤال الفلسفي ، فإنه يتعلق بما وراء الطبيعة ؛ فهو يقتضي في موضوعاته ، الانتقالَ من مجال البحث الواقعي إلى مجال البحث عن العلل الأولى للموجودات . والإجابة عنه ليست بديهية ، وذلك نظرا إلى القلق الذي يُثيره في الباحث ، وإلى ضرورة استعمال الحكمة ومناهج الاستنباط العقلي . فهو يخاطب فيه ، منطق العقل والحكمة ، لا منطق الخرافة والاعتقاد الجامد .

IV – متى لا يكون للسؤال جواب؟

لا يكون له جواب ، عندما يتحول السؤال إلى مشكلة أو بالأحرى إلى إشكالية ، أي عندما تكون الإجابة معلقةً أو تحتمل صدقَ و كذبَ الحالتين المتناقضتين معا . وهذا يعني أن الجواب إذا وجد ، فإنه يكون مثار استغراب ، لأن الجمع بين المتناقضين مثلا ، قضية مرفوضة في قواعد المنطق .

أولا : ملاحظة بعض المشكلات المختلفة

لاحظ معي المشكلات الخمس التالية :

1– أيهما أسبق البيضة أو الدجاجة ؟

2– هل اللانهائي لانهائي حقيقة ؟

3– هل التسامح يحتضن اللاتسامح ؟

4– هل الديمقراطية تتعايش مع اللاديمقراطية ؟



5- " أنا أسكن في مدينة (س) ، و كل من يسكنها هو كاذب "، هل هذه القضية صادقة أم كاذبة ؟

ومهما كان نوع هذه الأسئلة الفلسفية، فإن الجواب يدور في حلقة مفرغة ، لأنها على حد تعبير الفلاسفة ، إشكالية .[7]

ثانيا : التعليق عليها

1- في القضية الأولى نجد أنفسنا أمام المفارقة التالية : إن البيضة هي الكائن الحي الأول في الزمان ، لأنها مصدر وجود الدجاجة . ولكنّ هذه البيضة هي نفسها تستمد وجودها من الدجاجة . وأمام هذا الوضع ، نقع في أمر غريب وهو أن (أ) أي البيضة أصدر (ب) أي الدجاجة وصادر عنه أي عن (ب) . وهذا موضوع فلسفي يبحث عن حل وما يزال .

2- وفي القضية الثانية ، نجد أنفسنا أمام إجابات متناقضة بالنظر إليها جملة ، ولكنها صحيحة بالنظر إلى كل إجابة مأخوذة على حدة : ففي الرياضيات ، مهما زاد العدد فوق الصفر أو زاد تحته ، فإن مفهوم اللانهائي هو حقيقةٌ لا يمكن رفضُها . وفي مقابل ذلك ، فإن اللانهائي في الفيزياء لا معنى له ، ما دامت الظواهر الطبيعية تستجيب لنظام الكون ، وتفهم في إطاره . وتزيد المفارقة تعقيدا ، عندما نطرح المأزق الذي وقع فيه أخيل[8] عندما أخذ مسافة معينة أي (م) محددة وقرّر أنه يبدأ بقطع نصف المسافة (م) ثم نصف النصف أي الربع ثم الثمن ؛ وهكذا ، من غير أن يصل إلى نهاية . وهذا يعني أن المسافة المحدودة تحمل داخلها مسافات لامحدودة . وعلى هذا الأساس نتساءل ، كيف يمكننا الحديثُ عن اللانهائي المطلق الإيجابي (+) واللانهائي المطلق السالب (-) ، وكلاهما ينطلق من نقطة الصفر أي النقطة التي تفصل (+) عن (-) ؟ وأما الرسّامون الذين حاولوا التعبير عن اللانهائي في إنتاجاتهم الفنية ، فإنهم في الحقيقة ، جعلوا له نهاية أي جعلوا نهاية لما لا نهاية له .

---

[7] - يمكن تقديم بعض المحاولات إذا نحن أخذنا بمنطقٍ غير المنطق التقليدي ، وانتقلنا إلى مجال آخر غير مجال الحسابات الرياضية كأن ننظر إلى قضية التسامح واللاتسامح بمنظار الأخلاق حيث نستوحي الحلول من الحكمة .

[8] - أو " أخيلوس " أو " أشيل " " (Achille) " هو أحد الأبطال في قطع المسافات الذين يذكرهم " زينون " الفيلسوف الإغريقي الذي رأى الحياة بين (490-485) قبل الميلاد ، وتوفي في 435 ، وكان ينكر حقيقة الحركة بحجج قصصية مثل " السهم الطائر أخيل والسلحفاة " : فلتغطية مسافة بين نقطتين ، وجب قبل كل شيء ، على عامل متحرك أن يقطع نصف هاته المسافة ، ثم نصفَ نصفِها ، وهكذا ، إلى غير نهاية . إن العامل المتحرك لا يصل إطلاقا إلى غايته . هذا هو المبدأ الذي كان يقوم عليه التنافس بين " أخيلوس والسلحفاة " التي انطلقت قبله .

3- وفي القضية الثالثة ، حيرةٌ : هل الشيء يحتضن نقيضه ؟ هل التسامح باسم المسامحة ، يقبل ما يسعى إلى نفيه أي إلى نفي التسامح ــــ مع العلم بأنه لا معنى للتسامح إن تقيَّد بشروط الرفض والتعصب ؟

4- وكذلك الأمر بالنسبة للديمقراطية ، لأنها تحتضن التنوُّع ، سواء كان هذا التنوع اختلافا بسيطا أو اختلافا يصل إلى التضاد . ولكن ، ألا يكون هذا خطرا على الديمقراطية بحيث ينتصر النقيض الأقوى ، على النقيض الآخر ؟

5- " أنا أسكن في مدينة (س) ، وكل من يسكنها هو كاذب " ، هل هذه القضية صادقة أم كاذبة ؟ فالقائل يجب أن يكون كاذبا ، ما دام هو من سكان هذه المدينة . ويمكن صياغتها كالآتي :

أ- أنا أسكن في مدينة (س) ،

ب- وكل من يسكنها هو كاذب ،

ج- فأنا إذن كاذب .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد من أن نأخذ كلامه على أساس أنه كاذب، وإذا كنا لم نصدق ما قاله عن أهل المدينة ، أخذنا بضد ما قاله أي أنهم ليسوا كاذبين فهم صادقون . ولكنَّ انطلاقَنا من كذبه ، يوصلنا إلى النقيض.[9]

خاتمة : حل المشكلة

يمكن القول من الناحية المبدئية ، بأن لكل سؤال جوابا . فقد يكون الجواب يسيرا ومعروفا ، لا يتطلب جهدا كبيرا ولا إبداعا ، إذا كان السؤال من صنف الموضوعات المبتذلة التي لا تثير فينا ، إحراجا ولا دهشة . وفي حالة تقدم السؤال في شكل وضعيات مستعصية ، تأخذ الصعوبات في الظهور وتشتد . وعندما تصل هذه الصعوبات إلى غاياتها بالنظر إلى طبيعة المجال الذي تنبثق منه ، وإلى حجم وقوة الانفعال الذي تثيره، يعسر الجواب ، فيُعلَّق بين الإثبات والنفي تارة ، ويطرح في حلقة مفرغة تارة أخرى ، وقد يُسكت عنه في حالة من الحيرة والارتياب . وعندئذ ، نقول : إن السؤال ما يزال ينتظر جوابا . وهذا النوع من السؤال يقحمنا بلحمنا ودمنا ، وبكل جوارحنا وكياننا في وضعية تربك سكينتنا العقلية والمنطقية والنفسية (من موازين وقواعد وعقائد) . وهذا هو الذي يتحدث عنه الفلاسفة في تعرضهم للمواقف المشكلة . ومن هنا ، ترانا نتساءل : هل كل سؤال هو مشكلة ؟ وهل كل مشكلة سؤال ؟ و هل الإشكالية مرادفة لها ؟

---

[9] - أي إلى (لا كذب) .



(2) المشكلة الثانية

[المشكلة والإشكالية]

متى يثير فينا ، السؤالُ الدهشةَ و الإحراج ؟

***

مقدمة : طرح المشكلة

I– هل كل سؤال هو مشكلة ؟

أولا : ما هو السؤال ؟

ثانيا : وما هي المشكلة ؟

ثالثا : وما العلاقة بينهما ؟

II– وهل الإشكالية ترادفها ؟ هل نتحدث عن مشكلة أم إشكالية ؟

أولا : ما هي الإشكالية ؟

ثانيا : الإشكالية لا ترادف المشكلة

ثالثا : مشكلة أم إشكالية ؟

III– متى يثير السؤال الفلسفي الدهشة والإحراج ؟ وما هي شروطه في تحقيق غاياته ووظيفته ؟

أولا : تحديد المفاهيم

ثانيا : علاقة السؤال بالدهشة وبالإحراج

IV– وما طبيعة هذه الإثارة ؟ طبيعة العلاقة بين متفارقين

أولا : الإثارة متوقفة على بنية السؤال واستعداد المتعلم

ثانيا : صور التقابل أو التعارض

ثالثا : لماذا يقلقنا السؤال ؟

V– وما نطاقها ؟ وما نهايتها ؟

أولا : نطاقها

ثانيا : نهايتها

خاتمة : حل المشكلة

مقدمة : طرح المشكلة

من جملة العوامل الأساسية التي تقوم عليها ، أية عملية تربوية أو تعلُّمية ، وجودُ المتعلم ، وموضوع التعلم ، والحافز عليه . نقول المتعلم ، لأنه المعني الأول بالعملية ، ولأنه مصدر الشعور والإرادة والقرار ؛ ونقول الموضوع ، لأنه المادة المعرفية أو السلوكية التي يحتاج إليها المتعلم في مسعاه ؛ ونقول أخيرا، الحافز على التعلم ، لأنه المحرك الذي يقف وراء ميول المتعلم ، وإرادته ، وينشط فيه القريحة ، ويَشْحَذ فيه الفضولَ ، و يفتح له باب المزيد من التعلّمات والاكتسابات .

ولا يخفى ما لهذا العامل الأخير ، من أهمية في عملية التعلم . إنه بمثابة همزة وصل بين المتعلم ومادة التعلم . فهو يثير في العامل الأول ، نوعا من الرغبة المتحمسة في طلب الموضوع ، ويزرع في العامل الثاني ، الحركة عندما ينبجس منه في شكل سؤال ، وكأنه يريد تقديم المادة كإجابة عنه ، تبرر العلاقة بينهما . وهذا يعني أن غياب السؤال أي الحافز والدافع ، تترتب عنه انزلاقاتٌ تربوية خطيرة : منها ، نقل المادة التعلمية بشكلها الجاف إلى متعلم لا يتمتع بإرادة ولا تحركه رغبات ولا تدفعه مشاعر الحماسة ؛ ويقع ذلك ، عن طريق معلمٍ ، لم يَعُدْ يرى من أسلوبٍ في عمله سوى التلقين والتحفيظ .[10]

وعليه ، فإن السؤال ما يزال يحتل صدر المسارات التعلمية من غير منازع ؛ وعلى أساس هذا المبدأ العام ، قام كثير من علماء النفس البيداغوجي ، ينادون بترسيخ قيمة السؤال وتأصيلها لدى الدارسين والمدرسين . وإذا كان الأمر كذلك ، فماذا نقول في شأن ممارسة التفلسف ، التي لا مبرر لوجودها إطلاقا ، سوى أن تنطلق من السؤال الإشكالي . إن الشروع في عملية التفلسف يتطلب منا أن ندرك السؤال ، وأن نفهم طبيعة العلاقات المنطقية التي تربط الحدود فيما بينها ، و التي يحتوي عليها السؤال ؟

هذا ، وإذا كان لا يعقَل أن نبدأ فعل التفلسف من لا شيء ، فإنه يتعين علينا ـــ في هذا السياق ، ونحن نجتاز عتبة التمهيد للفلسفة ـــ أن نطرح معنى مفهوم السؤال ، ومجال امتداداته ، وأن نتساءل : متى ولماذا يثير الدهشةَ والإحراج ؟ وبتعبير منهجي ، نتساءل عما هي علاقة السؤال بالمشكلة الفلسفية ؟ وما علاقة هذه المشكلة بالإشكالية ؟ وما علاقة السؤال بإثارة الدهشة والإحراج ، وما طبيعة هذه الإثارة ؟ وأخيرا ، ما نطاقها وما نهايتها ؟

---

[10] ـ جدول موقع السؤال من الفعل التربوي ، في آخر هذا الدرس (المشكلة رقم 2) .



I ـ هل كل سؤال هو مشكلة ؟

أولا : ما هو السؤال ؟

1- هو لغة ، الطلب والمطلب ؛

2- وهو اصطلاحا يكتسي معان متعددة ، وذلك حسب التخصص الذي نأخذ به :

أ ــ فهو عند كثير من علماء البيداغوجيا ، يعني الموضوع (Sujet) أو المطلب ؛

ب ــ وهو لدى أهل التربية والتعليم ، ما يستوجب جوابا أو يفترضه ؛

ج ــ وهو عند السياسيين ، القضية كأن نقول : القضية أو المسألة الفلسطينية والمسألة الاستعمارية؛

د ــ وهو في معناه العام ، الحاجة لدى الفقهاء المسلمين ، على أساس أن السؤال هو السؤل ، والمسألة هي السؤلة ؛ وهو في معناه الخاص ، النازلة أي الأمر الطارئ الصعب ؛ ويقصدون بهذا على وجه الدقة ، القضية الصعبة أو المستجَدَّة التي تتطلب حلا شرعيا واستعجاليا ، في مجال الدين والدنيا .

هـ ــ والسؤال لدى الفلاسفة ، هو على حد سواء ، المشكلة والإشكالية .[11]

ثانيا : وما هي المشكلة ؟

1- من الناحية اللغوية

أ - المشكلة ج. مشاكل ومشكلات ــــ هي الأمر الصعب أو الملتبس . وإذا نحن قلنا ، أشكل علينا الأمرُ ، يكون معناه التبس علينا واشتبه ؛ والأشكل مــن الأمــور عند العرب، هو خليط اللونين . والشواكل من الطرق هي ما انشعب عن الطريق الأعظم .[12]

---

[11]- إلا أن الاختلاف يكمن في تصنيفه ؛ فهناك صنف الأسئلة من قبيل وضعيات مشكلة ، وهي وضعيات يطغى عليها الطابع العملي التجريبي ، وصنف الأسئلة الفلسفية المحضة التي هي من قبيل مواقف مشكِلة حيث يطغى عليها الطابع النظري، لأنها تُطرح في مجال مجرد . ومعنى هذا ، أن هناك من الأسئلة الفلسفية أو " النوازل " الفلسفية بتعبير فقه الواقعات ، ما هو ممكن [illegible] ، وهناك ما يبقى بدون حل .

[12]- لسان العرب لـ" ابن منظور " .

وإذا نحن عرفنا أن اسم الفاعل هو اسم مشتق من لفظ الفعل مثل المصدر وهو أيضا ، ما دل على ما وقع منه الفعل ، عرفنا مدلول بعض الكلمات التي تهمنا في هذا السياق ، مثل المشكِل و الإشكال؛ فالفعل أشكل مصدره إشكال ، واسم فاعله هو مشكِل للمذكر ومشكِلة للمؤنث؛ ومنه الأمر المشكِل والقضية المشكِلة أي الأمر الملتبس والقضية الملتبسة .



ب- وللمشكلة كما نقرؤها في المعاجم الفرنسية ، (Le problème) ، معنيان : الأول يفيد بأنها المسألة التي تحتاج إلى حل بالطرق العلمية أو الاستدلالية ؛ والثاني يضيف بأنها كل ما يستعصي على الشرح والحل . فهي القضية المبهَمة التي تستعصي عن الإدراك ، بل هي المعضلة النظرية أو العملية التي لا يتوصل فيها إلى حل يقيني ، مع العلم بأن المعضلة (Le dilemme) ، تعني حالة لا نستطيع فيها تقديمَ شيء ، لأنها تزجُّ بنا في التأرجح بين موقفين بحيث يصعب ترجيحُ أحدهما على الآخر .[13]

والفرق بين المشكلة والمعضلة [والمُعَضّلة] ، والقضية ، والمسألة : هو فرق بين الالتباس، والحيلولة ، والفكرة التى تدعو إلى البحث ، والصعوبة التى يمكن حلها :

* **إن المشكلة** تنطوي على الالتباسات والمغلَقات ، بينما المعضلة ـــ وهى أيضا ، المسألة المشكلة ـــ هى مسألة تضيق فيها الخطة ، وهى كل ما يشكِّل حاجزا يضيِّق عليَّ، ويحول بينى وبين المراد الذي أقصده .[14]

* **وأما القضية** ج قضايا ، فهى عند المناطقة : الحكم ، وهى [ما يُحتاج فيه ، إلى القطع والفصل] وهى عند المفكرين ، موضوعٌ فكري يدعو إلى البحث والتفكير .

* **وأما المسألة** ، فهي لغة ، طلب حاجة أو مطلب ؛ أقول : سألتُه الشيءَ أي استعطيته ؛ وسألته عن الشيء ، استخبرته . وهي في مجال التعليم والحياة العامة ، تمرين أو صعوبة ، يمكن حلُّها بآليات معروفة تحتاج إلى بعض المهارات .

والمشكل أو المشكلة قد يكون نعتا لمنعوت محذوف تقديرُه أمرٌ أو قضية . وقد يكون مجرد اسم يعني الملتبِس . والسؤال المشكِل هو في النهاية ، السؤال الملتبِس .

[13]- يرى " كانط " في شأن الأحكام الإشكالية ، بأنها تلك التي يكون فيها الإيجاب أو السلب ممكنا لا غير .

[14]- وأصل العضل المنع ، والشدة ؛ يقال : أعضل بي الأمرُ إذا ضاقت عليّ فيه الحِيَلُ ، واستغلقت علي سبلُها ؛ و الداء العُضال هو المرض الذي يُعجز الأطباء ، فلا دواء له [لوجود موانع] . **ومن الأمثلة التي تضيق فيها الحيل** ، ما يتناقله بعض المناطقة في موضوع الوضعيات المعضلة : تعيش في إحدى الجزر ، جماعة من الجبابرة المعروفين بالتجبر وبالذكاء الخارق ؛ ولأنهم متجبرون ، كانوا يحكمون بالإعدام ، على كل أجنبي يقترب من شواطئهم ؛ ولأنهم كانوا حد أذكياء ، وضعوا حيلة، تحمل الأجنبي إلى أن يقرر هو بنفسه ، حكمَه بالإعدام . فطرحوا عليه سؤالا من الأسئلة ؛ فإنْ جاءت إجابته صادقة، قُتل شنقا ، وإن جاءت كاذبة ، قطع رأسُه . ولكن ، حدث أن جازفوا بالسؤال التالي : " ما هو مصيرك ؟ " ، فأجاب الأجنبي الحاذق : " يجب أن تقطعوا رأسي "؛ وعلى إثر هذا ، استمر نقاش مجلسهم من غير نتيجة ، ولا نهاية . وذلك لأنه في حالة قطع رأسه ، وجب أن يكون كاذبا ، ولكنّ إجابته صادقة . وفي حالة الشنق ، وجب أن يكون كاذبا ، ولكنه في إجابته ، يطلب القطع .



وفي هذا الجدول ، نقرأ أربعة أنواع من الأسئلة ، وما يقابل كل واحد منها من خصائص ووسائل تستعمل في الحل ، وأمثلة مناسبة :

تشخيص السؤال	خصائصه	وسائله	أمثلة
1- المشكلة	الالتباس	محاولة فتح الملتبس والمنغلق	هل يصح القول بأن لكل سؤال جوابا؟
2- المعضلة	الحيلولة و الانسداد	خطة مفرغة	(أ) مشتقة من (ب) و (ب) مشتقة من (أ)، أيهما المصدر ؟
3- القضية	قابلة للبحث	تُبحث بأدواتها	للنجاح في الفلسفة، لا بد من المطالعة، و لكن كيف لي ذلك ، و أنا في منطقة نائية ؟
4- المسألة	قابلة للحل	تُحل بمهارة	إذا كان هذا خليطا من الأحمر والأسود ، فما هي خصوصية كل واحد منها ؟

2- من الناحية الاصطلاحية

والمشكلة اصطلاحا، هي مسألة فلسفية يحدها مجال معين حيث يُحصَرُ الموضوع، ويُطرح الطرح الفلسفي. وهي أطروحة أو أطروحات . ويُفضِّل عدد من الباحثين في الفلسفة، أن يجمع مشكلة جمع مؤنث سالم ، فيقول مشكلات، ولعله بذلك، يرقى إلى التمييز بينها، وبين كلمة " مشاكل " التي تغلغلت في لغة العوام، ولغة الاجتماعيين والنفسانيين وأهل السياسة والصحافة، وغيرهم .

ثالثا : وما العلاقة بينهما ؟

1- ليست علاقتهما طردا ولا عكسا

ليس كل سؤال مشكلة بالضرورة ، لأن الأسئلة المبتذلة التي لا تتطلب جهدا في حلها ، والتي لا تثير فينا إحراجا ولا دهشة ، لا يمكن أن ترقى إلى أسئلة مشكلة حقيقية ؛ وفي مقابل ذلك ، يمكن القول بأن المشكلة جديرة بأن تكون سؤالا ، عند القراءةً الأولى ، إذا هو أثار قضية مستعصية عن الحل ، وإذا جاء في صيغة استفهامية . إلا أن هناك حالات ، تثبت فيها المشكلة ، ويغيب عنها الاستفهام . فقد تكون المشكلة الفلسفية مثار دهشة أمام العقل ، دون أن تقدَّم في صياغة استفهامية [؟] ، كما هو الحال في عرض مجرد أطروحة فقط ، نُدعَى للنظر فيها بعد " مَشكَلَتها " ، كما هو شأن الأطروحتين الآتيتين : " قد يجتمع الضدان ، الحرية والحتمية " ؛ و" بين السلب والإيجاب علاقة تكاملية "؛ وكما في حالة إضافة المطلوب التالي ، إلى كلا الطرحيْن : ((حلل وناقش)) .

والمشكلة ليست أيضا ، سؤالا من حيث إنه مجرد موضوع ومبحث أو مطلب (sujet)، ما دام لم يترك في الذهن بعض التساؤلات ، ولم يخلف وراءه استفهامات صريحةً أو ضمنية . هذا ، بالإضافة إلى أنه ليست كل مشكلة مطلبا فلسفيا ؛ فبإمكاني أن أواجه مشكلة تسرب المياه على مستوى سقف بيتي ، لأنها مشكلة عملية ؛ كما أنه لا يجب الخلط من جهة ، بين المشكلة الفلسفية التي تسعى إلى البحث عن الحقيقة البعيدة ، والمشكلة العلمية التي تهتم بالحقيقة القريبة[15] ، من جهة أخرى .

ولهذا ، فإنه في حالة تقدم السؤال على شكل وضعيات مستعصية — بحيث تأخذ الصعوبات في الظهور وتشتد ، فتصل إلى غاياتها بالنظر إلى طبيعة المجال الذي تنبثق منه ، وإلى حجم وقوة الانفعال الذي تثيره — يعسر الجواب ، فيُعلَّق بين الإثبات والنفي تارة ، ويطرح في حلقة مفرغة ، تارة أخرى ؛ وقد يُسكت عنه ، في حالة من الحيرة ، والارتياب ؛ وعندئذ ، نقول : إن السؤال ما يزال ينتظر جوابا . وهذا النوع من الأسئلة ، يُقحمنا بلحمنا ودمنا ، وبكل جوارحنا وكياننا في وضعية ، تُربك سكينتنا العقلية والمنطقية والنفسية . وهذا هو الذي يتحدث عنه الفلاسفة ، في تعرضهم للمواقف المشكِلة .

---

[15]- ابحث عن العلاقة بين الفلسفة و العلم ، بالرجوع إلى المصادر الخاصة بهذا الموضوع .



أ- التفكير أساس العلاقة بينهما

إن مصير السؤال الفلسفي ، يتوقف على الإنسان ، ككائن عاقل وفضولي ، يعيش على الفطرة ، ويعيش أيضا ، على الاكتساب ؛ وليس بالضرورة ، أن يكون هذا في سنٍّ دون أخرى ؛ فللأطفال حقهم في ذلك ، إذ يحملون من الانشغالات ، ومن التساؤلات ، ما يحرجوننا به ، ونقف أمامهم حائرين عاجزين .[16] لقد أكد علم النفس التربوي على أن التعلم يتأسس على التساؤل ، وعلى أنه لا تعلّمَ إلا عن طريق التساؤل الذي يحركه الفضول . وهذا يعني ، أنه لا معرفة واضحة ، ولا ناجعة ، ولا حقيقية ، دون أن تكون ردَّ فعل عن سؤال . من هنا ، تنشط المحفزات ، ويتحمس المتعلم للسعي إلى العمل الفكري .

وبصورة عكسية ، كلُّ معرفة اكتسبناها أو سوف نكتسبها ، هي في الحقيقة ، جواب عن سؤال ، نكون قد واجهناه أو بادرنا إلى طرحه . ولهذا ، فإننا عندما نكون أمام أي نص معرفي ، ترانا نحاول استسآله ، علّنا نصل إلى الإحاطة بالسؤال الذي كان دافعا وسببا في الجواب . وهذا معناه الانتقال من الحل إلى السؤال .

يمكننا إذن ، اعتبارُ التساؤل مفتاح التعلم والمعرفة ، وحافزا على تقدم العمل الفكري .

ب- ونستنتج مما سبق ، أنه لا يجب أن نأخذ العلاقة بين السؤال والجواب ، على أساس الاطراد والعكس ؛ فقد يكون للسؤال جواب ، وقد يبقى معلقا من غير جواب . وفي هذه الحالة الأخيرة ، يجب أن نأخذ السؤال ، على أنه قضية صعبة تثير التوتر ، ومن ثمة ، تدعو إلى التفكير ومحاولة البحث عن الإجابة . وإذا كانت هناك علاقة بين الطرفين ، فإنه يجب أن تقوم على أساس فكري محض ، بحيث نقرِّب السؤال الإشكالي إلى التفكير . وفي هذا السياق ، يقول " جون ديوي " : إن التفكير لا ينشأ إلا إذا وُجدت مشكلة ، وأن الحاجة إلى حل أي مشكلة ، هي العامل المرشد دائما ، في عملية التفكير .

II – وهل الإشكالية ترادفها ؟ هل نتحدث عن مشكلة أم إشكالية ؟

أولا : ما هي الإشكالية ؟

الإشكالية (La Problématique) هي على وجه العموم ، المسألة التي تثير نتائجُها الشكوك ، وتحمل على الارتياب والمخاطرة . ويرى بعض الفرنسيين أنها أيضا ، جملة من المسائل التي يطرحها العالم أو الفيلسوف طرحا يكون مقبولا بالنظر إلى وسائله ، وإلى موضوع انشغاله وتصوره .[17] وهي على وجه الخصوص ، القضية التي يمكن فيها الإقرار بالإثبات أو بالنفي ، على حد سواء أو تحتمل النفي والإثبات معا .

---

[16]- Voir, Michel Tozzi, (professeur des universités à Montpellier) et Le questionnement philosophique des enfants.

[17]- والإشكالية عند " لالاند "، هي على وجه الخصوص، سمة حكم أو قضية قد تكون صحيحة (ربما تكون حقيقية) لكن الذي يتحدث لا يؤكدها صراحة . (Voir, A.Lalande, vocabulaire)



ثانيا: الإشكالية لا ترادف المشكلة

إذا كانت الإشكالية هي المعضلة الفلسفية التي تترامى حدودها ، وتتسع أكثر وتنضوي تحتها المشكلات الجزئية ، فإن المشكلة كما ترشد إلى ذلك الممارسة الفلسفية ، بمجال بحثها في الفلسفة ، أقل اتساعا من الإشكالية ، حتى أننا نضع على رأس كل قضية فلسفية أساسية ، سؤالا جوهريا يقوم مقام الإشكالية ، ثم نفصّل السؤال الجوهري هذا ، إلى عدد من الأسئلة الجزئية ، تقوم مقام المشكلات . وإذا كان مصدر اشتقاقهما واحدا ، فإن الاستعمال المريح، يفصل بينهما فصل الكل عن أجزائه .

هذا فضلا عن أن الإشكالية قضية تثير قلقا نفسيا ، وتشوّشا منطقيا ؛ والباحث فيها ، لا يقتنع بحل أو بأطروحة أو بجملة من الأطروحات ، ويبقى مجال حلها مفتوحا .

ثالثا : مشكلة أم إشكالية؟

1- إذا كانت العلاقة بينهما، هي علاقة المجموعة بعناصرها ، أدركنا جيدا ، متى نستعمل لفظ المشكلة ، ومتى نستعمل لفظ الإشكالية . ولتوضيح هذه العلاقة ، يجب أن نشير إلى أن الإشكالية — على صيغة إفعالية مثل إكمالية وإقطاعية وإعدادية — هي في تركيبها اللغوي ، مصدر (أشكل) ، وهو إشكال ، أضيفت إليه ياء المذكر ليصبح (إشكالي) ، ثم أضيفت إلى هذه الصيغة الأخيرة ، تاء التأنيث لتصبح إشكالية . وكلتا الصيغتين منسوبة إلى الإشكال، كمصدر أو كأصل يحتضن كل المشتقات ، وكذا الأمر بالنسبة إلى إكمال وإكمالي وإكمالية .[18] وعلى هذا الأساس ، تكون الإشكالية محتضنة لمختلف المشكلات ؛ وإذا حددنا موضوع الإشكالية ، عرفنا المشكلات التي تتبعها ، كما تتبع الأجزاءُ الكلَّ الذي يحتضنها .[19]

---

[18]- وليس من المستبعد أن يكون لفظ الإشكالي أو الإشكالية ، صفة لاسمٍ محذوفٍ تقديره ، الأمر الإشكالي والأمور الإشكالية ، مثل ما هو شأن المدرسة الإكمالية، والسلطة الإقطاعية، والفلسفة الإباحية .

[19]- عندما يكون عدد المشكلات في نفس القضية ، اثنين فما فوق ، يصبح وجود الإشكالية أمرا شرعيا ، لأن ذلك ، تقتضيه ضرورة منهجية . وتكون هذه الإشكالية بمثابة المظلة المفتوحة التي تنضوي تحتها كل المشكلات التي تناسبها . وكذلك الأمر بالنسبة للإشكاليات ، فقد نجمعها على أساس نفس المبدأ ، إشكالية واحدة أوسع نسميها إشكالية الإشكاليات أو أم الإشكاليات . وهكذا... فقد يَجمع بابُ الأخلاق ، مشكلاتٍ تحت غطاء إشكالية واحدة؛ وقد تجمع أم الإشكاليات عددا من الأبواب كالأخلاق ، والميتافيزيقا ، وفلسفة العلوم ، والمنطق .



2– وفي شأن تحويل قضية ما أو مسألة ما، من مستوى صعوبتها المألوفة، إلى مستوى الإحراج العقلي، يقولون مَشْكَلَ يمشكل، وأشكل يؤشكل، وهي ألفاظ تقابل في لغة الفرنسيين (Problématiser)، ويقابلون المصدرين: مشكلة وأشكلة بـ (La Problématisation). أما الشكلانية (Le Problématisme)، فهي نزعة سوقية، يستشكل أصحابها أتفه القضايا، ويستعظمون أبسط الأشياء، وينظرون إليها، على أنها أشياء مشكلة. ولقد شاعت في لغة الناس، وكثير من أهل التعليم؛ فالتمرين عندهم، إشكالية، والصَعوبات المهنية إشكالية، وتأجيل الرحلة الجوية إشكالية، وهكذا ... وهي أيضا، تعبير عن القلق الذي يعيشه الناس في حياتهم اليومية.[20]

هكذا إذن، وعلى هذا الأساس، نستعمل الإشكالية باعتبارها المعضلة الأساسية التي تحتاج إلى أكثر من علاج، والتي تستوجب مقاربتُها أكثر من زاوية. فهي بمثابة المصدر الذي لا تنقضي عجائبه. وفي مقابل ذلك، نستعمل المشكلة باعتبارها القضية الجزئية التي تساعد على الاقتراب من الإشكالية.

III – متى يثير السؤالُ الفلسفي الدهشة والإحراج؟

أولا: تحديد المفاهيم

1– السؤال الفلسفي: إنه ثلاثة أنواع، سؤال فلسفي يطرح إشكالية؛ وسؤال فلسفي يطرح مشكلة؛ وسؤال فلسفي يطرح الإشكالية والمشكلة في آن واحد. الأول يستوعب مشكلتين على الأقل؛ والثاني يتضمن أطروحة واحدة أو أكثر، أو تحليلا للقضية بشتى الطرق، كما هو الشأن في هذا الدرس؛ وفي الثالث وهو أصعبهما، تذوب المشكلة في الإشكالية[21]، نظرا إلى درجة صعوبتها، في انتظار مبادرات المفكرين ومحاولات الفلاسفة، كما هو شأن السؤال التالي: هل هناك ما يدعو إلى الحديث عن الثوابت المطلقة، في عصر المتغيرات؟ وهنا نتساءل، هل هناك من لا يؤمن بالتغير، وهو يجترفنا؟ ما معنى أن نحيا، إذا كنا غير منسجمين مع زماننا ومكاننا؟

---

[20]– ويمكن بمنطق المماثلة، فتح قائمة للتعبير عن ظاهرة التحويل هاته، وتسجيل ما يأتي: شَوْكل يشوكل شوكلةً، كما نقول فوعل فوعلة وعوضل عوضلة وحوسب حوسبة، أو مَشكَل مَشْكَلَة ومَعضل مَعضلة؛ ويمكن القول أيضا، وبنفس المنطق، شكـلل شكللة مثل فعلل فعللة وعضلل عضللة، وشكلن شكلنة مثل فعلنة وعضلن عضلنة. ولعل هذه الصيغة الأخيرة، أنسب نظرا إلى انتشار مثيلاتها واعتناقها من طرف المجمع اللغوي العربي، كما هو الشأن مثلا، في الصياغات التالية: عقلن وعـقلنة وعقلانية (Rationaliser, Rationalisation, Rationalisme).

[21]– إن الإشكالية هنا، لا تتضمن إلا مشكلة واحدة مفتوحة نظرا إلى صعوبتها.



2– الدهشة

أ– للدهشة (أو الحيرة) عدة معان أهمها :

1– أنها شعور المرء بجهل وجه الصواب حيث لم يدر أين منفذه؛

2– واضطراب في السير ، وتردد في الاتجاه ، وأنها أيضا ، معاناة المتردد الذي يضل الطريق ، ولم يحظ بالاهتداء إلى سبيله ؛

3– وأنها غشيان البصر ؛

4– وهي في اللغة اللاتينية الكلاسيكية ، " أطونار " (attonare) ومعناها ، هزيم الرعد ؛

5– أما الدهشة التي نعنيها هنا ، فليست تلك الدهشة العادية الخاصة بمن يفاجأ بأمر غير عادي ، وإنما على العكس من ذلك ، هي الدهشة الفلسفية التي تتعلق بأشياء الطبيعة وما وراءها ، الأشياء التي نراها ونتخيلها يوميا . والفيلسوف هو الذي يتساءل لماذا جاءت الأشياء هكذا . وبالدهشة ، يأخذ الفيلسوف في الوعي بجهله ، ويسعى إلى التحرر منه ، ويستيقظ فضوله ، أمام عالم سحري ، يشتبك فيه المرئي وغير المرئي ، ويجتهد في اختراق أسراره. ونحن هنا ، لا نقصد بالدهشة أيضا ، ذلك الانفعال القوي الذي يذهب بسكينة الجسم والنفس ، ويذهب بمنطق العلاقات الاجتماعية . فهناك ما يدعو إلى التمييز بين هذا النوع من الدهشة الذهولية الذي يشل الفكر ، وما كان يسميه " ديكارت " في كتابه محن الروح : (Les passions de l'âme) " الدهشة والإعجاب " ، وهو نوع من الدهشة الفلسفية التي يتولد عنها ، الفضول.لا الشرود . والدهشة لا يجب أن تقف عند مجرد المفاجأة ، بل يجب أن تحرك الفكر ، ولا تشله في البحث عن الحقيقة . إنها تستجيب لأسمى تطلعات الفكر الذي يبحث بالطبيعة عن أن يعرف ، من أجل أن يعرف .

6– إنها لحظة شخصية وأخلاقية ، أعانيها بلحمي ودمي ؛ بل قل، إنها ملكيتي الفردية ، ملكية الأنا المتكلم . وشؤون الأنا المتكلم ، ليست قضية الجميع ولا قضية المخاطب الشريك . إن مركز مشكلة الدهشة ، [22] هو اسمِي الشخصي لا غير . ولهذا ، فالحديث عن التفلسف ، هو حديث عن معاناتي الذاتية للتفكير الفلسفي .

---

[22]– قيل في هذا السياق: " اغطسْ في الدهشة وفي الحيرة التي لا حدود لها ، تكنْ من غير حدود ، ومن ثمة تكن لانهائيا " .



ب- مصدرها

وإذا كان لا تفلسف من غير دهشة ، فإنه لا دهشة من غير حافزيْن أساسيين ، هما الوعي بالجهل ، وإدراك صعوبة السؤال . فبقدر اتساع الوعي بالجهل ، يكون الشعور بضرورة البحث عن أسباب المعرفة ، وهذا حافز يدعو إلى التفكير والتأمل . ولقد اشتهر عن " سقراط " ، أنه قال : " كل ما أعرف هو أنني لا أعرف شيئا " .

وبقدر إدراك العقبات التي تطرحها المشكلة الفلسفية ، يكون اندفاع الفضول نحو الكشف عن مصدر الانفراج والتخفيف من الجهل . يقول " كارل ياسبرس " ، في هذا السّياق : "يدفعني الاندهاش إلى المعرفة ، فيُشعرني بجهلي " .

3- تعريف الإحراج

هو لغةً ، من حرِج يحرَج الشيءُ : ضاق ؛ وأحرجه : صيّره إلى ضيق وحصْر وانغلاق ؛ وعكسُه ، الانشراح والاتساع لقبول أمر أو قضية . وضاق بالأمر ذرعا أي شق عليه . والحرج هو الأمر الذي لا منفذ له ؛ والضيق هو ما يكون له مدخل دون مخرج . وقيل الحرج أضيق الضيق ، أي أضيق من أمرٍ ، فيه مطلق الصعوبة . ولا يصدق الضيق إلا على ما كان في غاية الصعوبة والشدة .

والحرج اصطلاحا ، هو " كل ما يؤدي إلى مشقة زائدة في الدين أو النفس أو المال حالا أو مالا "[23] ؛ وهو أيضا ، الشك لأن الشاكَّ في ضيق من أمره حتى يلوح له اليقين .

وفي النهاية ، إن الإحراج من الحرج ، وهو الضيق الذي لا مدخل له ولا مخرج . والمحرَج هو من يعاني مشقة زائدة على اللزوم ، فيما يملك من نفس ، وعقيدة، ومال ، أو يعيش حالة من الشك والارتياب ، فيما يبدو له يقينيا ؛ وهذه هي الحالة التي تهمنا في موضوعنا أكثر من غيرها .

---

[23]- انظر، الكشاف لـ" الزمخشري " ، ج.1 ، ص ، 254 ، النساء ، 65 . ولفظ الحرجة ، معناه الوادي الكثير الشجر ، المشتبك الذي لا طريق فيه . وفي القرآن ما يدل على هذه المعاني ؛ يقول تعالى : " ومن يُرِدْ أن يُضِلّه يَجعلْ صدْرَه ضيّقا حَرِجًا كأنما يَصّعّدُ في السّماء " (الأنعام، 125) . إن العلم يشرح الصدر ويوسعه حتى يكون أوسع من الدنيا ، والجهل يورثه الضيق ، والحصر ، والحبس ، والالتباس ، والانغلاق . فكلما اتسع علم العبد ، انشرح صدره واتّسع ، وليس هذا لكل علم ، بل للعلم الموروث عن الرسول (ص) ، وهو العلم النافع ؛ فأهله أشرح الناس صدرا ، وأوسعهم قلوبا .

ثانيا: علاقة السؤال بالدهشة وبالإحراج

تقوم علاقته بهما ، على أساس شروط ، قصد تحقيق وظيفته :

1- ما هي شروط السؤال الفلسفي ؟

يمكن إجمالها في سبع نقاط ، بحيث يجب أن :

أ- تتضمن قضية فكرية عالمية ، وتأملية إنسانية ؛

ب- تتضمن مفارقات ، وتناقضات ؛[24]

ج- تتعرض لموضوع يهز في طرحه ، الإنسانَ في أعماقه النفسية والمنطقية والاجتماعية ؛ وتدعوه إلى الانتقال من الحيرة التامة ، إلى الرضا العقلى والنفسى ؛ كأن نقدم أمورا ، تتعارض مع أفكاره وتصوراته واعتقاداته . ومعنى هذا ، أنها تشد فضوله ، وتُقلقه ، وتحيره ، فيندفع من ثمة ، إلى البحث والتأمل ؛ هذا ، وعندما كان يقول " أفلاطون " : إن خاصية الفلاسفة هى الاندهاش من كل الأشياء ، كان يضع الحيرة في موقع المحرك للفلسفة . ولقد وضع " هيجل " من جهته ، محركا ثانيا ، هو تعارض الآراء : أطروحة ونقيض أطروحة وتركيب أو تجاوز . فكلما كان هناك جديد أو تناقض ، كانت هناك فلسفة ؛ فالجديد يردنا إلى " أفلاطون " ، والتناقض يردنا إلى " هيجل " .

د- أن يكون الإحراج حقيقيا ، لأنه لا اعتبار للإحراج التوهُّمى . ولهذا ، فالخطوة الأولى للشروع في ممارسة التفلسف ، هى الشعور بالجهل ، وهو شعور لا توجد بدونه ، أية رغبة في التعلم ولا في طلب الحقيقة : لقد كان " سقراط " يبدأ بإزالة العقبة الرئيسية للمعرفة ، بإقناع متعلمه بجهله : فيخترق معه المألوف ،[25] وينازعه فيه ، في المجال الاجتماعي والديني والمنطقي والعلمي والإبستيمولوجي .

---

[24]- وسنرى تحت العنوان الرابع IV ، أن القضيتين المتناقضتين قد تكون كلتاهما صحيحة ، وهذا من أخطر وأعمق الأسئلة الفلسفية ، وهو الذي أشرنا إليه بالإشكالية .

[25]- إن طرح الإشكالية يقتضي الانطلاق مما هو مألوف أو مسلم به لدى المتعلمين ؛ فقد يكون هذا المألوف عادة اجتماعية أو عقائدية أو تصورا من التصورات بحيث تشكل عملية ضبط هذا التصور أو هذا المألوف مدخلا يمهد لطرح الإشكالية . ومن هنا ، فإن ضبط التصور الذي يسبق الإشكالية في الطرائق التقليدية المعروفة في تدريس الفلسفة ما هو سوى مرحلة تمهيدية لعرض التساؤل الإشكالي .

هـ- تدعو إلى بناء أطروحة مؤسسة ، وبناء فكري شمولي تتسق فيه المتناقضات ؛[26]

و- تسمح بعرض مواقف وقضايا من **دون تحديد نهايات لها** ، **لإتاحة الفرصة** للمتعلمين للبحث عن نهايات مقبولة حول المشكلة ، من مصادر متعددة .

ز- تصاغ بدقة وبلغة سليمة وواضحة .

2- تحقيق وظيفته

هكذا ، تتحقق الغايات التي من أجلها نصوغ السؤال ، وهي إدراك ما تنطوي عليه مسألةٌ فكرية مُحيِّرة من التباسات وصعوبات ، وتشخيص مصدر إعجازها ، والسعي إلى إمكانية حلها أو القطع فيها ، بآليات معروفة تحتاج إلى التفكير والتأمل والبحث . وليس الغرض من ذلك ، الوصولَ إلى مجرد الحل فقط ، وإنما وبوجه أخص ، الوصول إلى التغلب على الجهل والحيرة ، والانتقال من ثمة ، إلى حسن تسيير الموقف ، وتهذيب ما كان يبدو غير قابل للتهذيب .

3- إن الإشكالية والمشكلة تشخَّص كلتاهما ، على أساس ما تخلّفه هاته أو تلك من آثار الاضطراب في الإنسان . فإذا كان هذا الاضطراب إحراجا ، كانت القضية المطروحة إشكالية ، وإذا كان هذا الاضطراب دهشة ، كانت القضية مشكلة . وكأن الفرق بينهما هو فرق بين الإحراج والدهشة .

IV ـ وما طبيعة هذه الإثارة ؟

أولا : الإثارة متوقفة على بنية السؤال واستعداد المتعلم

لماذا تترتب عن السؤال الفلسفي، الإثارةُ ؟ إن الرد على ذلك ، يستوجب التساؤل عن طبيعة العلاقة بين السؤال والإثارة . وهنا ، يجب التذكير بأنه لا معنى للسؤال الفلسفي في غياب من يتوجه إليه وهو الإنسان ، وفي غياب المشكلة ؛ ولا تكون المشكلة قابلة لإثارة الحيرة والإحراج ، دون علاقة معينة تربط الحدود والمفاهيم فيما بينها . ومعرفة طبيعة هاته العلاقة هي التي تكشف لنا سر القضية المطروحة .

---

[26]- وهذا ما يسمى بالمنطق الديناميكي أو الجدلي للوحدة والتركيب (وهناك من يميز بين المنطق الجدلي الهيجلي من جهة ، ومنطق الوحدة وهو المقصود هنا ، من جهة أخرى) . وفيه ، يسعى العقل إلى جمع كل المتنافرات التي تأتي من الواقع ، في قاعدة واحدة ودستور واحد . والغرض منه إدماج هذه المتنافرات في مستوى منطقي أعلى حيث تلتقي فيما بينها دون أن تختلط .

إن إدراك طبيعة العلاقة بين متفارقين أو متنافرين أمر ضروري ، **لأنه لا يُعقل أن نبدأ التفلسف** ، دون الاهتمام بآليات التفكير المنطقي ، وخاصة آليات **التمييز بين مختلف صور المفارقات فيما بين طرفين أو أكثر** ، وهي مفارقات تعتبر أصلا ، في إثارة الحيرة والقلق .

ثانيا: صور التقابل أو التعارض

نكتفي تحت هذا العنوان، بعرض الصور الأربع الآتية :

1- (إدراك) التناقض

التناقض هو ثبوت أمر ونفيه ، كثبوت الحركة ونفيها ، وهي حالة **لا يوجد بينهما أو بين** مُساويهما واسطة ؛ فهما **لا يصدقان معا ، و لا يكذبان معا ، لأنهما يستنفدان كل أفراد** عالَم المقال ، كالحركة واللاحركة والأبيض واللاأبيض . وبتعبير آخر ، **المتناقضان هما** معطيان متعارضان بحيث لا يكونان صحيحين معا أي إذا كان أحدُهما صحيحا ، كان الآخر بالضرورة كاذبا ، والعكس بالعكس .

ولكن ، ماذا لو تقدم المتناقضان بحيث يصدقان معا ؟ **وهل في صدقهما يتساويان ويتطابقان** ؟ وهذا ما يجعلنا نطرح السؤال التالي : هل كل المتناقضات هي مشكلات فلسفية؟ كلا ! لا يكفي أن نواجه متناقضات حتى نقول ، إننا أمام مشكلة فلسفية ؛ **لأنه يجب** فضلا عن ذلك ، أن يكون حدا التناقض صحيحيْن معا ، وهذا لسد احتمال **إيجاد كل** المبررات لاختيار هذا أو ذاك . وفي كلمة ، لطرح المشكلة الحقيقية ، **وجب أن تظهر** القضيتان المتناقضتان صحيحتين على الأقل .

وهذا يعني ، أنه إذا كانت كل المشكلات الفلسفية متناقضات ، **فإنه ليس كل المتناقضات** مشكلات فلسفية : فإن المشكلات حيث يكون أحد الحدين كاذبا ، **هي مجرد متناقضات** ، يسهل فيها الفصل — (**لأنه إذا كان أحدهما صحيحا ، فالآخر يكون بالضرورة كاذبا**) — ولكنها ليست بالنسبة إلينا مشكلات ، **إلا في حالةٍ حيث يكون فيها البحث عن** الحقيقة، معاقا أو مسدودا .

مثلا : إذا سقط الثلج ، انخفضت الحرارة ، لكن الثلج سقط ، فإذن، انخفضت الحرارة .
إما أن يسقط الثلج ، فتنخفض الحرارة أو تزرق السماء ، فتحلو النزهة ؛

* احتمال أول : لكن الثلج يسقط ، فتنخفض الحرارة ؛

* احتمال ثان: لكن، تزرق السماء ، فتحلو النزهة .

2– إدراك التضاد

التضاد لغة ، هو التخالف ؛ ومِن صُدَف المفارقات أن الضد نفسه ينطوي على معنيين متضادين وهو المخالف والنظير ؛ والتضاد اصطلاحا ، هو كل مناف وجوديا كان أو عدميا. والضدان هما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما ، غاية الخلاف، أي غاية التنافي ، ولا تتوقف عقلية أحدهما ، على عقلية الآخر ، كالبياض والسواد . والمقصود بغاية الخلاف ، أن بينهما وسطا طويلا جدا ، كالصُّفرة والحمرة والزرقة ، على خلاف ما نجده بين المتناقضين . وهما لا يجتمعان ، وقد يرتفعان ، لعدم محلهما الذي هو الجرم ، كالحركة والسكون . فالحركة ليست نقيضا للسكون ، وإنما نقيضها هو لاسكون . فكلاهما مساو لنقيض الآخر : لأن نقيض السكون لا سكون ، وهو مساو للحركة ؛ ونقيض الحركة لاحركة ، وهو مساو للسكون.[27]

3– إدراك التعاكس

العكس لغة ، هو ردُّ آخرِ الشيء على أوَّله [أو قلب الشيء في اتجاه مخالف] ؛ والمعاكسة هي المخالفة ؛ والتعاكس انقلاب الشيء كما في المرآة بحيث يُجعل أعلاه أسفله أو يُجعل باطنُه ظاهرَه ... ؛ وهو أحد وجوه المخالفة حيث تعنِي اللاموافقة واللااتفاق . والعكس في المنطق الصوري الأرسطي ، هو عكس القضية في مجال التقابل ، وهو الحصول على قضية أخرى ، بتبديل كل من طرفي القضية الأصلية بالآخر ، أي جعل الموضوع محمولا، والمحمولِ موضوعا ، مع إبقاء الصدق والكيف ، أي الإيجاب والسلب ، كقولنا مثلا ، الإنسان فان ، وعكسه بعض الفاني إنسان ؛[28] ويبقى مفتوحا على شتى أنواع التخالف والتنافي .

---

[27]– محمد بن يوسف السنوسي ، شرح أم البراهين ، ص ، 107–108 .

[28]– انظر " العكس " لدى " أرسطو " ، في المشكلة (3) من الكتاب .

4– إدراك التنافر

التنافر هو الصورة الشاملة لكل هذه الحدود المتقابلة ، وكأن التنافر هو القاسِم المشترك بين المتناقضين ، وكذا بين المتضادين ، وكذا بين المتعاكسين . فالتناقض تنافر ، والتضاد تنافر ، والتعاكس تنافر .

ثالثا: لماذا يقلقنا السؤال ؟

1– يجب شرح ما يُقلق

ما هو الشيء المقلق ؟ هو الارتباك في الاختيار بين إجابتين (أطروحتين) تظهران صحيحتيْن على الرغم ، من تنافرهما ، نعتقد أوليا ، أن الجواب الصحيح عنهما ، هو بالضرورة واحد من اثنين .

يقع مشكل فلسفي ، عندما يكون اتخاذ موقف منه ، ليس من قبيل البداهة ولا من قبيل التماسك العقلي ، نظرا إلى وجود عقبة حاجبة لمعقولية الشيء ، موضوعِ الاهتمام ؛ وإنما يقع المشكل دائما ، في خط البحث عن التماسك ، سواء كان ذلك ، في المجال العلمي أو في مجالي الفلسفة والدين . والمشكل يستوجب تحديدَ وتبيين الصعوبة التي يلزم تجاوزها ، لأنه هو هنا ، غياب البداهة في إثبات العقل من جهة ، وإمكانية التعبير عن رأيٍ مقابل ، من جهة أخرى. والسبب في ذلك ، التحليلات اللغوية ، وتحديد عناصر الفكرِ ، وتحديد العلاقة التي تعبر عنها هذه العناصر .[29] ولكن ، يجب توضيح كيف يتقدم المشكل ، لنرى كيف نتمكن من تجاوزه .

2– كيف يتقدم المشكل ؟

العلاقات بين الحدود[30] التي يتضمنها السؤال — (وأقلها عددا : اثنان) — متعددة ومتنوعة ، لا يمكن الإحاطة بها كلِّها ؛ نكتفي على سبيل المثال ، بخمسة أنواع ، هي : علاقة هوية ، وعلاقة تلازم ، وعلاقة شرط بمشروط ، وعلاقة تنافر أو تلازم ، وعلاقة تلازم وتنافر. نقرأ في الجدول التالي ، نماذج من أسئلة فلسفية ، وما يقابلها من طبيعة علاقتها ، ورموزها ، والتعليق عليها :

---

[29]– يجب الانتباه إلى ما تفيده بعض الأدوات والعبارات اللغوية ، من مدلول وما تؤديه من دور منطقي في السياق التي ترد فيه ، مثل : لأن ، إذن ، أو ، نستنتج ، بقدر ما ، بينما ، بالتالي ، إنما ، إلخ .

[30]– أو المفاهيم .

رقم	نص السؤال	طبيعة العلاقة	رمز العلاقة	تعليق
I	برهن على أن التفاسف ضروري [.]	علاقة هوية (بين التفلسف وحتمية ممارسته)	(أ) س	(أ) يسائل= (أ)× س= (أ) ←
II	هل السؤال والجواب يلازم أحدهما الآخر [؟]	علاقة تلازم	(أ1) س (أ2) أو (أ2) س(أ1)	جواز تبادل الموقع بين (أ1) و(أ2)
III	متى يثير السؤال الفلسفي الإحراج [؟]	علاقة شرط بمشروط.	(أ) س (ب)	(أ)←(ب)
IV	هل الضدان يرتفعان أو يجتمعان [؟]	علاقة تنافر أو تلازم	(أ) س(ب1)/(ب2)	(أ) ←(ب1) أو (ب2)
V	فنّد القول بأن الضدين لا يجتمعان، ولا يرتفعان [.]	علاقة تلازم وتنافر	(أ) س(ب1) و (ب2)	(أ) ←(ب1) و(ب2)

إن إدراك طبيعة العلاقة الموجودة بين عناصر السؤال ، لا يساعدنا فقط ، على فهم المطلوب ، بل يمكّننا أيضا وبوجه خاص ، من معاناة المشكلة التي يوحي بها السؤال ؛ وهذه المعاناة تترجمها حالاتٌ من الحيرة والإحراج ، وتدفع بنا إلى تأمل المشكلة والبحث عن حقيقتها . وفي الجدول أمامنا ، نقرأ خمسة أنواع فقط ، من العلاقات التي تنظم منطق الأسئلة.

أ- ففي الموضوع الأول ، " برهن على أن التفلسف ضروريٍ [.] " ، [31] إن المطلوب هو إثبات صدق القول بأن بين التفلسف وضرورة ممارسته ، علاقة حتمية تقوم على مبدأ الهوية بحيث إذا ارتفعت " الضرورة " ، ارتفعت مبررات وجود التفلسف ، ومعناه . وبالرموز ، يمكننا التعبير عن هذه العلاقة بهذا الشكل : (أ) تسأل عن مبرر وجودها ، في حتمية ضرورة ممارستها من طرف الإنسان ؛ وكأن (أ) تسأل نفسها ، عن هويتها ومصير وجودها ، ويمكن التعبير عن هذا التساؤل، بما يلي : (أ) × س أو (أ) ← .

---

[31]- يتقدم السؤال في صيغة غير استفهامية، والعلامة (؟) الدالة غير موجودة.

ب- و في الموضوع الثاني، "هل السؤال والجواب يلازم أحدهما الآخر [؟] "[32]، نلاحظ أن القضية مؤسسة على مدى صحة علاقة التلازم بين السؤال والجواب. ويوحي الموضوع، بأن التلازم قد يتجه من السؤال إلى الجواب أي (أ1) س (أ2) أو من الجواب إلى السؤال أي، (أ2) س(أ1). فقد يكون السؤال، ويكون الجواب،، وقد يكون الجواب، ويكون السؤال ؛ وهي حالة تتضح فيها، علاقة التلازم التي تجمع بين الطرفين. إلا أن هذه العلاقة تختل في حالة وجود السؤال، يغيب فيها الجواب عنه، فتكون علاقة تقاطع على الرغم من استمرار علاقة التلازم في اتجاهها، بين الجواب والسؤال.

ج- وفي الموضوع الثالث، " متى يثير السؤال الفلسفي الإحراج [؟] "، لا تخفى علاقة الشرط بالمشروط؛ فمتى، هو اسم استفهام وشرط يفيد الزمان ويفيد أيضا، ظرف امتداد الشروط وحجمها. و لا يخفى فيه، الحدان المتباينان لفظا، و معنىً. ويمكن ترجمة هذه العلاقة بما يأتي : السؤال يثير الإحراج، ولكن متى ؟ وبشكل آخر، السؤال (أ) [متى] يثير (س) الإحراج (ب) ؟ (أ) س (ب) = (أ)←(ب).

د- أما الموضوع الرابع، " هل الضدان يرتفعان أو يجتمعان [؟] "، فيطرح محتواه، قضيةً منطقية وفلسفية، تتناول طبيعة العلاقة بين الضدين، فهل يتنافيان؟ أو يجتمعان (أي يتلازمان) ؟ والمشكلة ليست في تنافيهما، لأن هذا هو الأصل، ولكنها في اجتماعهما وتلازمهما. ولقد عبرنا عن هذا النوع من العلاقة، بهذا الشكل : هل الضدان (أ) س يرتفعان(ب1) أو [باعتبار(أو) هنا، أداة تردد] (/) يجتمعان (ب2) ؟ وكذا، هل (أ) ←(ب1) أو(ب2)؟

هـ- و الموضوع الخامس والأخير، " فنِّد القول بأن الضديْن لا يجتمعان، ولا يرتفعان[.] "، يطرح محتواه، قضية منطقية وفلسفية تتناول طبيعة العلاقة بين الضدين، حيث يتجه المطلوب إلى إبطال القول، بأن الضدين لا يجتمعان معا، ولا ينتفيان معا. وحل المشكلة ليست في معاكسة علاقة اللاارتفاع و اللااجتماع (أي اللاتلازم)، بقدر ما هي في دحضها، ورفعها بعد مناقشتها. ويمكن التعبير عن هذه العلاقة، في الشكل التالي : أبطل القول بأن الضدين (أ) س. لا يجتمعان (ب1) ولا ينتفيان (ب2)، و كذا، (أ) ←(ب1) و(ب2).

وفي هذه القائمة، نلاحظ صنفين من الأسئلة : الأوّل يمثله سؤال مفتوح كما هو حال رقم (III) وهو صنف الأسئلة التي لا توحي بأي جواب لا بـ (نعم) ولا بـ(لا)، ولا بأية طريقة خاصة، إلا إذا حُوّلت إلى مشكلات مقيدة ؛ وصنف الأسئلة المغلوقة، كما هو حال

---

[32]- يتقدم السؤال في صيغة استفهامية.



الأسئلة الأربعة الباقية في الجدول ؛ وهي تلك التي يحتمل بعضها الجواب بـ(لا) أو بـ(نعم) ، ويحتمل بعضها الآخر تجاوز إقرار الإيجاب أو النفي ، وانصرافها إلى إجابة جديدة ، قد تكون جمعا بينهما أو تهذيبا لتنافرهما .

هكذا إذن ، يتوقف معنى السؤال الفلسفي على ثلاثة عوامل أساسية ، الشخص المجيب عن السؤال ، والمشكلة التي يتضمنها السؤال، وإثارة الدهشة التي تربط الشخص بالمشكلة .

V ـ وما نطاقها ؟ وما نهايتها ؟

أولا : نطاقها

إن المقصود بالنطاق ، هو مجال الموضوعات الذي تنشغل به الفلسفة ، ومستوى البحث فيه . إن السؤال الفلسفي لا تهمه كثيرا ، الظواهر الجزئية والحقائق القريبة ، لأن هذا من قبيل عالَم الحسيات ؛ وما هو من هذا القبيل ، يدخل في دائرة اهتمامات العلماء . وإنما ما يهمه ، هو طرح القضايا الفكرية التي تتجاوز الحسيات نحو العقليات ، حيث ينصب البحث على حقيقة الحقائق ، وأصل الأصول ، ومبدأ المبادئ الذي يفسر كل ما يجري في الطبيعة ، وما وراء الطبيعة . ويتصل بمجال الموضوعات هاته ، موقعُ مستوى الدراسة . فالمشكل الفلسفي، ليس مشكلا ذا طابَع حسي وعملي كما رأينا ، ليس فقط ، لدى العلماء في مختلف التخصصات ، بل لدى جميع الناس في حياتهم المعيشية ؛ إنه يتموقع في مستوى الأفكار ، ومنطقها ، وأنساقها ، ومستوى التصورات الكلية ، والتطلعات الشمولية . إنه إذن ، صعوبة عقلية على درجة عالية من التجريد ، تواجه العقل ، فتزعج سكينته . وهنا ، يجب أن نذكر بأن الدهشة التي ينطلق منها التفلسف ، أشد وأبلغ في سؤال ، يتقدم كأطروحة عقلية ومجردة ، منها في سؤال يتقدم كوضعية عملية مشكلة؛ لأنها تهز الإنسان في كل كيانه ، بلحمه ودمه ، وفي كل أعماق حياته الذهنية والاجتماعية . إن الموضوعات التي تناولها السؤال الفلسفي لدى اليونان مثلا ، كانت مغرقة في التجريد ، ومثيرة للاندهاش والإحراج ؛ ومن ذلك ، نسجل التساؤل عن أصل الوجود من أعلى الألوهية إلى أدنى موجود ، وعن طبيعة الأشياء ، في تركيبها وتغيرها أو ثباتها .

ثانيا: نهايتها

وإذا كان الناس يقولون لكل سؤال جواب ، ولكل مشكلة حل ، فهل في الفلسفة وبوجه أخص ، في هذا النوع من الأطروحات ، يصل البحث إلى نهايته ؟ أجل ! إنه يصل ولا يصل ؛ **يصل** من حيث إن لكل بداية نهايةً ، أي لكل منطلق فكري **نهاية يصل إليها** ؛ ولكن النهاية هنا ، **ليست نهاية مطلقة** ، كما هو الشأن في العلم مثلا ، ولا نهاية مبدئية ،



تستجيب لمنطق التفكير وقواعده . فقد تكون النهاية مجرد علامة لتوافُق المقدمات مع النتائج، ومجرد إجابة مقنعه عن مشكلة ما ، ضمن إشكالية عامة . وقد تكون في طابعها الإقناعي ، إجابة يختلف الناس في الأخذ بها ، أو إجابة مفتوحة على قضايا فكرية أخرى ، تشكل مباحث متواصلة ، ونطاقا يحتاج إلى اهتمامات مستمرة .

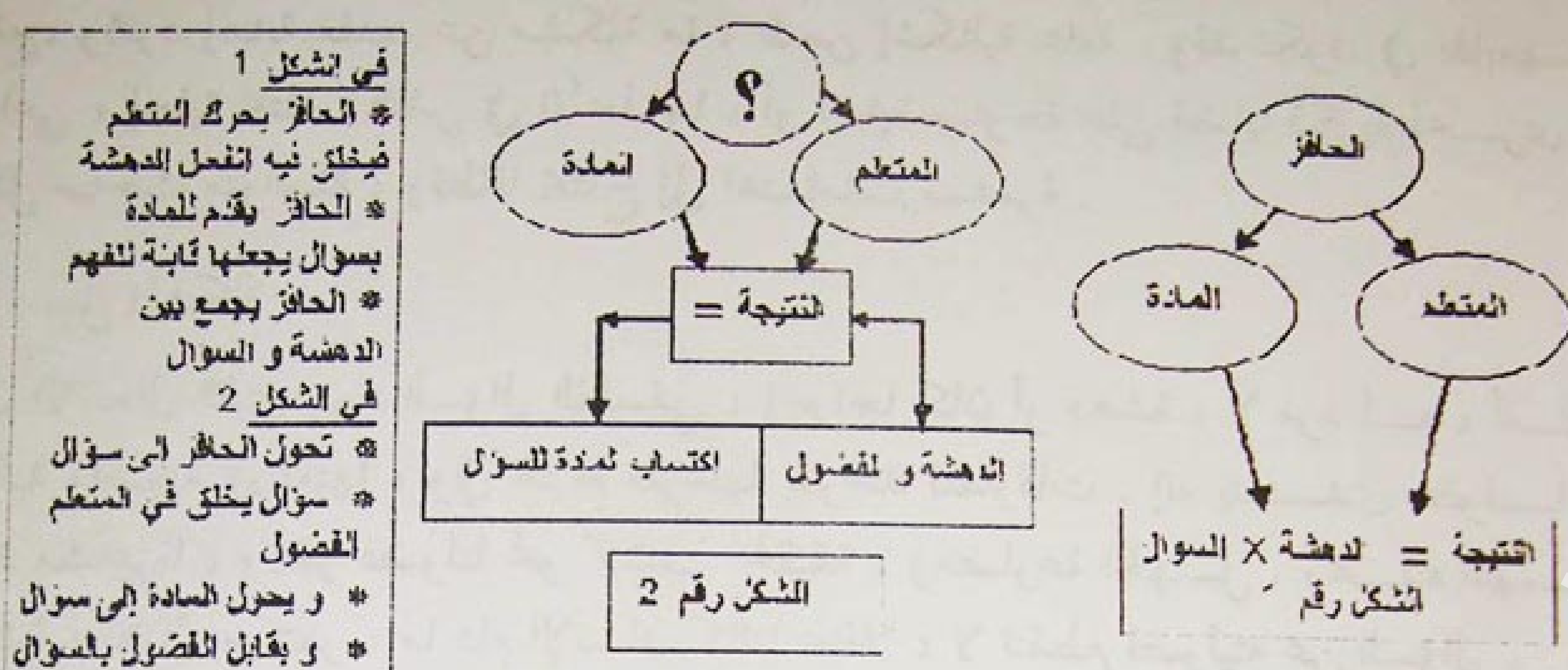
خاتمة : حل المشكلة

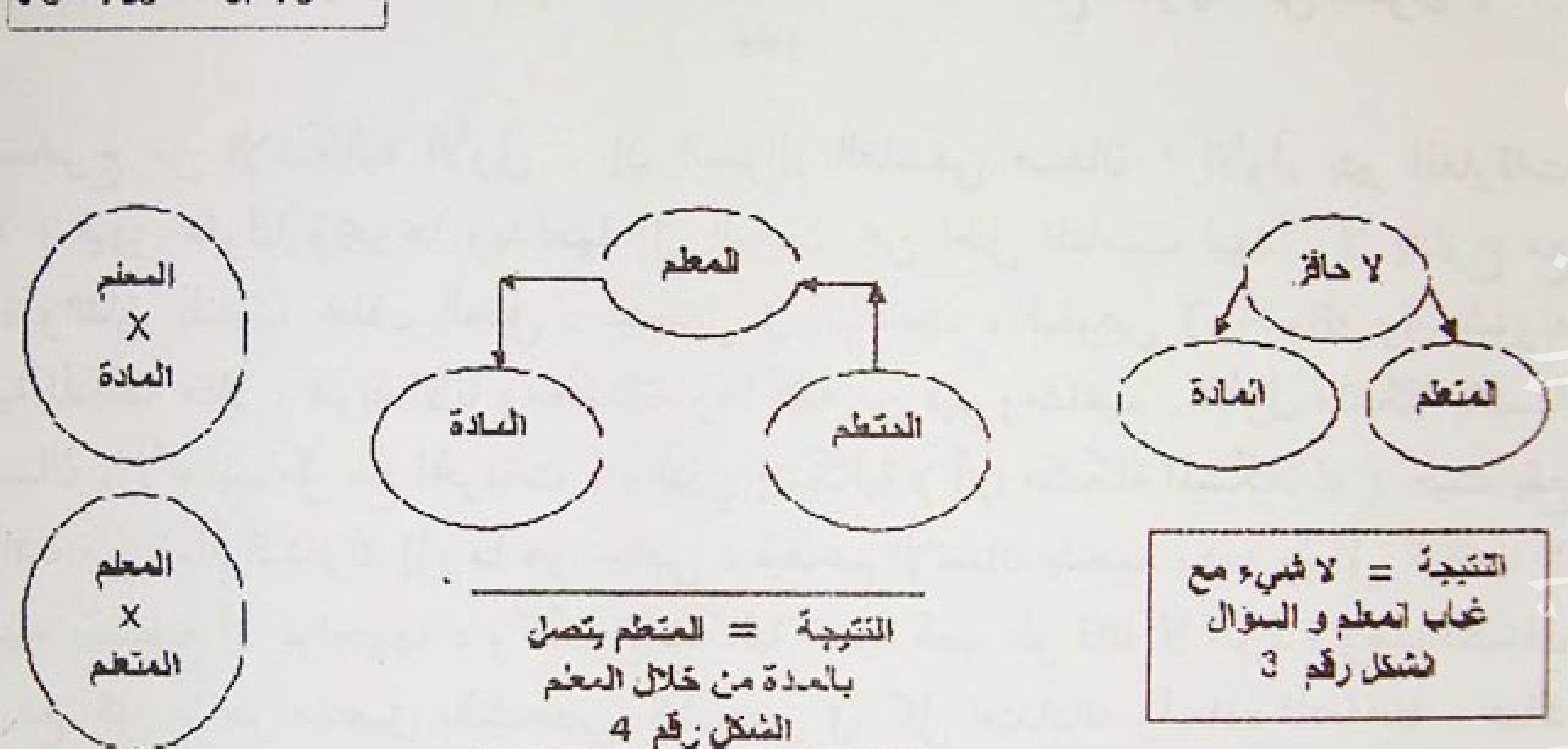
إن الانفعال الذي يثيره السؤال الفلسفي ، إحراجا كان أو دهشة ، لا مرد له ، أمام إشكالية واضحة في لغتها ، وفي التزام طرحها بقواعد المفارقات . إنه يتحدى عقولنا ، ويحرك مشاعرنا ، ويحفز فضولنا نحو كشف الحقيقة ، ومصارعة الجهل . وهذه المهمة اللانهائية ، نضال مستمر ، ما دام الإنسان كائنا عاقلا ، لا تنقطع فضوليته عن السؤال .

***

وكمخرج من الإشكالية الأولى ، إن السؤال الفلسفي صنفان : الأول يثير المفارقات المنطقية ، فيهز عقولنا ويحيرها ويدفعها إلى البحث عن الحل المناسب ليهدأ ولا يتنازع مع نفسه ؛ والثاني يذهب خلف العقل ، ليتغلغل في الإنسان ، فيغوص في أعماقه وفي شؤونه الحميمية المتعلقة مثلا ، بهوية الأنا ومعتقداته وما ألفه من قيم ومفاهيم . الأول مشكلة بالنسبة لأي إنسان ، لأنه يتعامل مع المجردات ، والثاني إشكالية (أي مشكلة المشكلات) حيث يقع الانصراف من العامِّ المشترك إلى ما هو خاص ، فيقحم الإنسان بلحمه ودمه وبكل كيانه ، لا أحد غيره يستطيع أن يواجهها ، وكأن الإشكالية قضية تهمه هو ذاته لا غيره ؛ وهذا الصنف يتعامل مع كل ما هو ملتصق بالشخص كشخص في كل امتداداته وأبعاده المتداخلة . هناك إذن ، فرق بين الحيرة العقلية والمعاناة الذهنية الشاملة ، بين قضية ينطلق فيها الباحث متفائلا في الخروج منها بحل مناسب ومتماسك ، وقضية تشعره بالإحراج فتصاحبه وتلاحقه وتقذف به إلى تأملات فلسفية حقيقية ومستمرة .

وعليه ، فإنه عندما يَطرح السؤال الفلسفي عموما ، لا يكون بالضرورة ، في فلك أمهات المشاكل ما دام لم يمس من كيانه إلا جزءا واحدا لا يتعدى دائرة العقل المجرد . وما يقدمه عموما ، بشأن المشكلة من حلول ما هو سوى حلول تناسب منطق نزعته : حتى إذا استطاع تهدئة فضوله وإقناعه ، فهو لا يقضي عليه إطلاقا . وأغرب ما في الأمر ، هو أن هذه الحلول التي يصل إليها الفلاسفة للمشكلات المطروحة ضمن الإشكالية ، لا توفر لهم وهي مجتمعة ، سبل الخروج النهائي من الإشكالية . وليس من المبالغة القول بأن الاستشكال الفلسفي الحقيقي ليس في طرح الأسئلة المشكلة ومحاولة حلها أو على الأقل فهم حلولها بقدر ما هي في التساؤل المستمر وتأمل الأسئلة الإشكالية .





النتيجة _ المتعلم نسخة من معلمه
الشكل رقم 5

الشكل 3
* في غياب الحافز، يواجه المتعلم المادة من غير استعداد مسبق
الشكل 4
* و في تغييب الاستعداد، يصنع المعلم ما يشاء و كيف يشاء
الشكل 5
* سيكون المعلم هو المادة، و سيكون المتعلم ما أراده معلمه: ملمح مفروض

موقع السؤال من الفعل التربوي

الإشكالية الثانية

كيف يمكن للفكر (الثابت) أن ينطبق مع نفسه ،
وكيف يمكنه أن ينطبق مع الواقع (المتغير) ؟

3- المشكلة الأولى

متى ينطبق الفكر مع نفسه ؟ وهل حصول هذا الانطباق كاف لضمان وفاق جميع العقول ؟ وهل يكفي أن نعرف قواعد المنطق الصوري ، حتى نكون في مأمن من الأخطاء ؟

4- المشكلة الثانية

كيف ينطبق الفكر مع الواقع ؟ وكيف يصل إلى هذا الانطباق ، إذا عرفنا أنه قبل الخوض في دراسة الطبيعة ، يأخذ بأحكام مسبقة غير مؤكدة علميا ؟ كيف يستطيع بهذا الأسلوب المنطقي ، أن يضمن لنا الوصول إلى الحقيقة ؟ وهل الانطباق مع الواقع في هذه الحالة ، يمنع الفكر من أن ينطبق مع نفسه أيضا ؟

(3) المشكلة الأولى

[انطباق الفكر مع نفسه]

متى ينطبق الفكر مع نفسه ؟ وهل حصولُ هذا الانطباق كافٍ لضمان وفاق جميع العقول ؟ وهل يكفي أن نعرف قواعد المنطق الصوري ، حتى نكون في مأمن من الأخطاء ؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I– إلى أي حدٍّ يمكن الحذرُ من انزلاقات ما نعتقد أنه تفكير منطقي ؟

أولا : عرض وضعية مشكلة

ثانيا : تحليلها، ملخص نتائجها وذكر مؤاخذات

II– متى ينطبق الفكر مع نفسه ؟

أولا : معرفة وحدات الفكر المنطقي وقواعدِه

ثانيا : توافق النتائج مع المقدمات

III– وهل حصول هذا الانطباق كاف لضمان وفاق جميع العقول؟

أولا : قد يحصل الانطباق ولا تتفق العقول

ثانيا : من إمكان الإفحام إلى ضرورة الإقناع أو من الألفاظ إلى الإشارات ومن السكون إلى الحركة

IV– وهل يكفي أن نعرف قواعد الفكر المنطقي حتى نكون في مأمن من الأخطاء ؟

أولا : تأثير الحتمية النفسية والاجتماعية على الحكم المنطقي

ثانيا : تأثير الفكر الفلسفي على الحكم المنطقي

خاتمة : حل المشكلة

من الصفات التي يتميز بها العقلُ السليم ، تماسُكُه الفكري واحترازه من الوقوع في التنازع مع ذاته ، فضلا عن أنه قاسم مشترك لدى جميع الناس . فهو مَلَكة ذهنية لا تتحرك حسب الأهواء والمصادفات ، لأن لها نظاما دقيقا يحكمها . ولكن ، هل معنى هذا ، أن معرفة هذا النظام تقي عقولنا من الانزلاقات والأخطاء ، وتضمن لها وفاقَ جميع العقول البشرية ؟ هل هذا النظام الذي يحكمها ، ثابت وعالمي أم أنه يتغير بتغيُّر مجالات التفكير ؟

أمام هذه المعضلة ، يتعيَّن علينا التعاملُ مع وضعية مشكلة ، الغرضُ منها اكتشاف : إلى أي حدٍّ يمكن الحذر من انزلاقات ما نعتقد أنه تفكير منطقي ، والرد على الاستفهامات التالية : متى ينطبق الفكر مع نفسه ؟ وهل حصول هذا الانطباق كاف لضمان وفاق جميع العقول ؟ وهل يكفي أن نعرف قواعد الفكر المنطقي حتى نكون في مأمن من الأخطاء ؟

I– إلى أي حدٍّ يمكن الحذر من انزلاقات ما نعتقد أنه تفكير منطقي ؟

أولا : عرض وضعية مشكلة

يحكي " محمد المَغيلي " [33] حكايةً في مناظرة أهل السنة للمعتزلة دعا إليها بعض الملوك ؛ فلما اجتمع الناس ، جاء رئيس أهل السنة (س) ، وأخذ نَعْلَه بيده ، وجاز على الناس حتى انتهى لمكان المناظرة .

« فقال رئيس المعتزلة (م) : انظروا إلى جهل هذا الرجل الذي يزعم أنه على الحق ، كيف يمُرُّ بنعله في هذا المكان العظيم ؟

— (س): خفتُ على نعلي من المعتزلة . فإنه بلغني أنهم كانوا يسرقون النعال في عهد رسول الله (ص) ؛

— (م): لم تكن المعتزلة في عصر رسول الله (ص) ؛

— (س): صدقتَ ، بل في عصر " أبي بكر " ؛

— (م): انظروا كذبه ، لم تكن المعتزلة في زمن " أبي بكر " ؛

— (س): بل في زمن " عمر " ؛

— (م): ولا في زمن " عمر " ؛

---

[33]– عالم ولد بتلمسان في بداية القرن 15 ، صاحب مصباح الأرواح في أصول الفلاح ، وله في منطقة توات (ولاية أدرار) مشاحنات ضد اليهود ، ووقع بينه وبين " جلال الدين السيوطي " نزاع في علم المنطق ؛ توفي بـ" توات " ودفن بها سنة 1503م . (ابن مريم ، البستان ، ص ، 253) .

— (س): لعل في زمن " عثمانَ " أو في زمن " عليٍّ " ؛

— (م): ما أكذبَك ! لم تكن المعتزلة في زمن " عثمان " ولا في زمن " عليٍّ " ؛

— (س): (متوجها لمن حضر) : سمعتَ كيف أقرُّوا على أنفسهم بالضلال! مذهبٌ لم يكن في عهد رسول الله (ص) . ولا في عهد أصحابه ؛ من أين جاؤوا به ؟ إنما هو بِدْعَةٌ . وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار » .[34]

والسؤال الذي يفرض نفسه هو هل الاستنتاج الذي خلصت إليه المناظرة مؤسس ، وهل المعتزلة مبتدعة ؟

ثانيا : تحليل ، ملخص نتائجها وذكر مؤاخذات

1– ملخص نتائجها

نكتفي في تحليل هذه الوضعية المشكلة بتلخيص نتائجها : إن رئيس أهل السنة ، يستدرج رئيس المعتزلة إلى الإقرار بأن مذهبه الاعتزالي لم يكن موجودا في عهد النبي (ص) ، والاعتراف بأنه أمر مستحدث ؛ واستنادا إلى الحديث الشريف : [إنّ] " كلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار " ، [35] يُبيح لنفسه إصدارَ الحكم على المعتزلة بأنهم مبتدعة ضالُّون يستحقّون النار .

2– انزلاقاتها

إن هذه النتائج مهما بدت للوهلة الأولى صحيحةً ، فلنا عليها مؤاخذات تتعلق بالتغاضي عن الغاية الشرعية وعن قضايا المنطق . [36] وقبل عرض هذه المؤاخذات ، تجدر الإشارة إلى أن المناظرة ينعدم فيها موضوعُ النقاش ، وتنحط فيه أخلاقيات الجدال ؛ وكأن النقاش كان يدور حول المرور في المجلس ، وحول سرقة النِّعال . فهل هذه هي منزلة أهل السنة والمعتزلة ؟

---

[34]– نقلا عن " عمار طالبي " ، مقال في جريدة الشعب ، الجزائر ، بتاريخ 17-02-1988 . ولقد نقلنا حكاية المناظرة كاملة.

[35]– رواه " النسائي " في " سننه " (188/3 — 189) من حديث " جابر بن عبد الله " . وحديث " وإياكم ومحدثات الأمور ؛ فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة " [رواه الإمام " أحمد " في "مسنده" (126/4، 127) ، ورواه " أبو داود " في " سننه " (200/4) ، ورواه " الترمذي " في " سننه " (319/7، 320) ؛ كلهم من حديث " العرباض بن سارية "] .

[36]– ويجب هنا، التنبيه إلى أننا لا ننتقد راوي الحكاية ، وإنما ننتقد المناظرة في حد ذاتها .

أ- التغاضي عن الغاية الشرعية

لقد اكتفى السُّنِّيُّ بما جاء في رواية " النَّسائي " ، وغَضَّ النظر عن الأصل في الحديث الذي كان يَفتتح به النبي (ص) خطبه وخاصة منها خطبة الجمعة وهو قوله (ص) : " إن خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدي هدي " محمد " ، وشرَّ الأمور محدثاتها ، وكلّ بدعة ضلالة ".[37] انتهى . وعندما يغيب السياق ، يخلو الجوُّ للأهواء و" التمَذْهُب " . وفي سياق أصل المحدثات ، يروي " البيهقي " بإسناده في "مناقب الشافعي" عن " الشافعي " قال: المحدثات من الأمور ضربان : أحدهما ، ما أُحدث مما يخالف كتابًا أو سنةً أو أثرًا أو إجماعًا ، فهذه البدعة الضلالة ؛ والثاني ، ما أُحدث من الخير لا خلافَ فيه لواحد من هذا ، وهذه محدثةٌ غير مذمومة . وجاء في كتاب (بيانٌ للناس) لشيخ الأزهر " عليٍّ جَاد الحق " : ليس كل جديد بدعةً مذمومةً ، فقد قال " عمر " عندما رأى اجتماع الناس على إمام واحد في صلاة التراويح : " نعُمت البدعةُ هذه " ؛ ولم يُنكر عليه أحد . وقسم العلماء البدعة إلى بدعة دينية وأخرى دنيوية . فالبدعة في الدين هي إحداث عبادة لم يشرّعها الله سبحانه وتعالى وهي التي تراد في الحديث الذي ذكر وما في معناه من الأحاديث ؛ وأما الدنيوية فما غلب فيها جانب المصلحة على جانب المَفسدة ، فهي جائزة . فليست المحدثات في حد ذاتها ضلالا، وإنما القصدُ منها . فالعبرة بالجوهر ، وعلى الله قصدُ السبيل ، والأعمال بالنيات .

ب- التغاضي عن قضايا المنطق

* **إبهام بعض الحدود الأساسية** مثل " رئيس " و" أهـل السنة " و" المعتزلة " و" البدعة " و" الضلالة " .

" **رئيس أهل السنة** " هذا حَدٌّ مركب من (رئيس) و(أهل) و(سنة) ، وهي كلها تحتاج إلى ضبط . فمن هو هذا الرئيس ؟ وما دام رئيسا ، فلا بد من أن يكون اسمه مشهورا ، ما هو ؟ وهل لأهل السنة رئيس ؟ وإذا كان لفظا (أهل) و(السنة) معروفين لغة واصطلاحا ، ومعناهما أصحاب الطريقة ، فإن الحد المركب منهما ، ليس بديهيا ، خصوصا وأن بعض العلماء يشفعونه بالجماعة أحيانا ، وبالجمهور أحيانا أخرى .[38] ومن الاختلافات في هذا الشأن :

---

[37]– رواه " مسلمٌ " من حديث " جابر " .

[38]– وإذا قلنا بأن أهل السنة هم المتبعون للسنة و " السنة الأصل فيها الطريقة والسيرة ، وإذا أطلقت في الشرع ، فإنما يراد بها ما أمر به النبي (ص) ونهى عنه وندب إليه قولا أو فعلا مما لم ينطق به الكتاب العزيز ؛ ولهذا يقال في أدلة الشرع ، الكتاب والسنة أي القرآن والحديث . (تعليق أحمد فهمي محمد ، الملل ، ج. 1 ، ص ، 51) .

أن أهل السنة في المعاجم اللغوية ، هم الذين أفتوا بصحة إمامة " أبي بكر " بعد وفاة النبي (ص) على خلاف أهل الشيعة الذين يقولون إن الخلافة لـ " عليٍّ " وذويه ؛ وأبطلوها عن سواه . والإسلام السني لدى بعضِ الباحثين مذاهبُ ، انقسم على نحو أشد خطورة بواسطة الفرق التي ظهرت منذ وقت مُبكرٍ في هذا الدين . وأهم هذه الفرقِ أو الانقسامات التي وردت إلى المغرب ، الخوارج والشيعة . وهو كلام فيه بعض المبالغة .[39]

وللمعتزلة عدد ليس بالقليل من التعاريف يذكر بعضَها " أحمد أمين " ؛ يقول : سميت بالمعتزلة فرقةٌ خاصة قبل مدرسة " الحسن البصري "[40] بنحو مائة عام ، وأن إطلاقها على مدرسة " واصل بن عطاء " و" عمرو بن عبيد " كان إحياءً للاسم القديم لا ابتكارا . وأُطلق اسم الاعتزال على الذين لم ينغمسوا في حربِ الجَمَل ، ولم يشتركوا في وقعة صفين . واعتزال " واصل " لمجلس " الحسن البصري " كان أوَّلَ ما كان ، حول مرتكب الكبيرة : أكافرٌ أم مؤمن ؟ وهذه المسألة وإن كانت في ظاهرها مسألة دينية بحتة ، إلا أن في أعماقها شيئا سياسيا خطيرا .[41]

و" **البدعة** " لغةً هي ما أُحدث على غير مثال سابق ؛ وهي في الدين، عقيدة أُحدثت تخالف الإيمان أو إحداثُ عبادة لم يشرِّعْها الله سبحانه وتعالى ؛ واختُلف في الحكم عليها وتصنيفها ؛ فبعضهم يرى بأنه ليس هناك بدعة حسنة ، وبعضهم الآخر قسَّم البدعة إلى خمسة أقسام : الواجبة ، والمندوبة ، والمحرمة، والمكروهة ، والمباحة . وهذا يؤكد بأن وراء هذين الموقفين مَنطقيْن : منطقا ثنائي القيمة (بدعة) و(لا بدعة)، ومنطقا متعدد القيم (الواجب والمباح والمراتب الثلاثة بينهما).

و" **الضلالة** " تتأرجح بين الجَوْر والخروج عن القصد وفَقد الاهتداء ؛[42] وبين الميل عن الحق أو عن الدين ، والباطل والهلاك .

هذا فضلا عن أن (**أهل السنة**) تصوُّر عام ، يشمل جميع التابعين للسنة في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل ، لا يقابله شيء محسوس . وهذا التصور له لدى المناطقة مفهومٌ وماصدقٌ . فالمفهوم هو مجموع الصفات والخصائص التي تشترك فيها كائنات عديدة ؛ والمفروض أن تكون هنا هذه الخصائص واضحةً ودقيقة ، لأن عليها يتوقف صدقُ الحكم ؛ والماصَدَقُ هو مجموع الأفراد الذين يؤلفون الفرقة والذين يصدق عليهم حدُّ أهل السنة . ويبدو أنه بقدر ما جاء المفهوم محدودا ، يبقى ماصدقُه شاملا ومجردا .

---

[39]– ألفرد بَل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، ص ، 134 .

[40]– (642– 728م.) كان له مع " واصل بن عطاء " زعيم المعتزلة ، مناظرة كلامية مشهورة حول مرتكب الكبيرة .

[41]– فجر الإسلام ، ص ، (290–291) .

[42]– الزمخشري ، تفسير الكشاف ، ج. 1 ، تفسير الآية 16 من سورة البقرة .

والحد صيغة لفظية تعبر عن المعنى المتصوَّر. وهو يختلف عن الكلمة. فقد يكون الحد مؤلفا من أكثر من كلمة واحدة مثل (أهل السنة) و (مذهب مالك) و(بعض الفلاسفة). ومفهوم تصور "أهل السنة" هو تعريفه أي تحديدُ ماصدقه وتحليلُ مفهومه. ولا يكون هذا التعريف صحيحا إلا إذا كان جامعا لأفراد النوع، مانعا لغيرهم من الدخول فيه. ويتمُّ التعريف (بالجنس القريب) أي الذي يأتي ماصدقه مباشرة فوق ماصدق الحد المعرف و(بالفصل النوعي) أي بالخاصية التي تميز النوع المعرف. فإذا عرَّفنا أهل السنة بأنها جماعة تنتسب إلى السنة النبوية ، عرَّفناها عن طريق الجنس القريب وهو الجماعة، وعن طريق الفصل النوعي وهو السنة النبوية. نلاحظ أن لفكرة الجماعة أوسعَ الماصادقات لصدقها على كل الجماعات، وأضيقَ المفاهيم لأنها منحصرة في صفة واحدة ، هي صفة الانتساب إلى السنة. وفي مقابل ذلك ، فإن السني لا يمكن تعريفه لاختصاصه بصفاته التي تميزه والتي لا يشاركه فيها غيره، فليس له ماصدق . أما مفهومه فأوسع مما يمكن حصره. ولا يتَّضح حد أهل السنة إلا بتعريفه؛ والتعريف قول شارحٌ، يتضمن في شرحه ما يصلح أن يكون محمولا للموضوع، أي محمولا يعبر عن ماهية الموضوع، وذلك بمراعاة قواعدَ منها، الماهية والجنس القريب والفصل النوعي.

* هشاشة أسلوب المناظرة

وقع الانطلاق من النتيجة بحثا عن المقدمات التي تناسبها . وصورتها " المنطقية المعكوسة " هي : أن مذهب المعتزلة في النار بحكم أن كل ضلالة في النار ، وبعض الضلالة بدعة ، وبحكم أن ابتداعه ناتج من كونه لم يكن موجودا في عهد الرسول . وكأن أهل السنة أرادوا التعبير عن هذا الحكم كما ورد في المناظرة ، بالاستدلال التالي : مذهب المعتزلة لم يكن في عهد الرسول ، وما لم يكن في عهده (ص) فهو ضلال ، إذن، مذهب المعتزلة ضلال .

ويُخشى في هذا السياق ، الوصول إلى هذين الاستنتاجين :

الاستنتاج الأول: ليس المبتدع سُنّيا، ومن ليس سنيا فهو معتزليٌّ، (المقدمة الثانية غير مقبولة نظرا إلى أن مَن ليس سنيا ، ليس بالضرورة معتزليا ؛ فقد يكون من المرجئة أو الشيعة...)، المعتزلي إذن ، مبتدع . ونتيجة هذا الاستدلال غيرُ صحيحة، لأنه في صورته القياسية، لم يحترم من جهة ، إحدى القواعد العامة في القياس وهي " لا إنتاج بين سالبتين "، ولا قواعد الشكل الرابع الذي ينتمي إليه من جهة أخرى، وهي : الأولى إذا كانت الكبرى موجبة، وجب أن تكون الصغرى كلية ، والثانية إذا كانت الصغرى موجبة ، وجب أن تكون النتيجة جزئية ، والثالثة إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة ، وجب أن تكون الكبرى كلية .[43]

---

[43] – وسنقف على هذه القواعد بشيء من التفصيل لاحقا .



الاستنتاج الثاني : هو قياس من الشكل الأول ، وهو : كل مذهب جاء بعد الرسول بدعة ، " المعتزلة " مذهب جاء بعد الرسول ، فهو إذن ، بدعة . وهو وإن كان قياسا صحيحا من حيث الصورة ، فهو مرفوض من حيث غموض المحمول في المقدمة الأولى .[44] فالبدعة أنواع متعددة ، وهنا نتساءل عما هو النوع الذي ينطبق مع المذهب الذي جاء بعد عهد الرسول . هذا فضلا عن اضطراب مبدأ الاستغراق ،[45] لأن مذهب المعتزلة جاء بعد الرسول ، وليس بالضرورة ، بدعة !

د- لم تكن المعتزلة في عصر رسول الله (ص) : هذه قاعدة يستند إليها كمقياس وهو أن مذهب المعتزلة لم يكن في عهد الرسول ؛ وما لم يكن في عهده فهو في ضلال ؛ المعتزلة إذن ، في ضلال . وهذا الأسلوب في الجدال هو استدراجٌ إلى ما كان يريده السني ؛ أوصله إلى هذا الاستنتاج : " سمعتَ كيف أقرُّوا على أنفسهم بالضلال ! " (وهم في الحقيقة ، لم يقروا بأنهم كانوا في ضلال ، بل بأنهم لم يكونوا في عهد الرسول) .

هكذا إذن ، انطلقت المناظرة ، وعندها كانت النتيجة بدءا تسبق المقدمات ، بدليل أن السني كان يستدرج محاوره إلى حالة تدعوه إلى الإقرار بأن مذهبه لم يكن في عهده (ص) ؛ وبأن المرجع الذي كان يأخذ به هو الحديث الشريف . ثم إن علة الابتداع من حيث المواقفُ الفكرية غيرُ مصرح بها ، والمصرح به هو أنهم كانوا يسرقون النعال . شأنه في ذلك ، شأن المحتال الذي يعطيك النتيجة صحيحة ، ولكنها مستنبطة من مقدمات غير صحيحة ، ومثال ذلك : الإنسان سني ، مالك بن أنس سني ، إذن ، مالك بن أنس إنسان . لا تتوفر في هذا القياس ، القاعدة الأولى من الشكل الثاني الذي ينتمي إليه هذا القياس ، وهي : " أن تكون إحدى المقدمتين سالبة ، فتتبعها النتيجة في السلب " .

وهي أيضا ، مناظرة تقوم على مفاهيم لغوية ، ولا يخفى مدى اختلاف المضمون الذي نعطيه لهذه المفاهيم نظرا إلى تنوع مذاهبنا وأساليبنا في التعبير . فلو عبرنا عنها برموز مثلا ، ما كنا لنسجل كل هذه المؤاخذات ، لأنها كانت ستُعفينا من تأثير الرصيد الثقافي ، وما درج عليه المتناظران من مفاهيم . ولهذا ، فلو اعتمدنا على مفهوم البدعة في إبهامه أو في معناه السلبي الوحيد ، لوقعنا في انزلاق خطير ، وهو أن كل ما جدَّ من جديد بعد الرسول (ص) ، هو بدعة بهذا المفهوم ، وهذا خطأ .

---

[44]- وقد نقع في أغلوطة الحد الرابع .

[45]- استغرق الشيء معناه استوعبه ؛ والاستغراق في المنطق هو احتواء مفهوم (أ) على مفهوم (ب) بحيث يكون الأول هو المحتوي والثاني هو المحتوى ؛ وعلى هذا الأساس ، يكون (ب) مستغرقا في (أ) وجزءا منه .

وعليه ، فإنه لمن الضروري الاطلاع على المنطق، وخاصة منه المنطق الصوري الأرسطي،[46] ومحاولة الإجابة عن كل التساؤلات التي طرحناها قبل عرضنا، وتحليلنا للوضعية المشكلة.

II– متى ينطبق الفكر مع نفسه ؟

يتجلى ذلك في معرفة وحدات الفكر المنطقي وقواعده ، والحرص عمليا ، على توافق النتائج مع المقدمات .

أولا : معرفة وحدات الفكر المنطقي وقواعده

وتتمثل هذه الوحدات في التصور وما يقتضيه من مفهوم وماصدق ، والحد ، والتعريف ، والحكم والقضية ، وبعض آليات الاستدلال .

1– التصور والحد

إن التصور فكرة مجردة كلية في مقابل الصور الحسية مثل " الإنسان " الذي ليس حكرا على " زيد " ولا على " عمرو " ، وإنما هو مفهوم شامل يحتوي على جميع الناس . فهذا التصور لا تقابله صورة حسية بحيث يُختزل في هذا الشخص أو ذاك . فالتصور ذهني ليس له وجود في الخارج ، لأن العقل عندما يفكر ، يستغني عن المدركات الحسية وصورها الجزئية ليدرك رموزها التي هي معان كلية . فلا توجد صورة أو شيء بالذات يسمى إنسان ،[47] ولكن الموجود هو " سقراط " و " واصل بن عطاء " و " أبو حنيفة " و " ديكارت "... فالتصور عام ويشمل سائر الأفراد من نوع واحد أو جنس واحد .

وينظر علماء المنطق إلى التصور من وجهتين : وجهة المفهوم (أي التضمن) ، ووجهة الماصدق (أي الشمول) . مفهوم " الإنسان " هو مجموع الصفات والخصائص التي تشترك فيها كائنات بشرية عديدة ، من مثل كونه حيوانا عاقلا اجتماعيا فانيا الخ . وماصدقه هو مجموع الأفراد الذين يؤلفون الجنس البشري والذين يصدق عليهم حد الإنسان . والملاحظ أن بين المفهوم والماصدق علاقة عكسية . فكلما اتسع المفهوم ضاق الماصدق ، وكلما ضاق المفهوم اتسع الماصدق .[48]

---

[46]– وأحيانا يستعملون كلمة الاستنتاج التحليلي أو المنطق التقليدي ، وما القياس سوى صورة منه .

[47]– فالتصور " كتاب " هو عام كذلك ، لأنه يشمل جميع أنواع الكتب للكبار وللصغار وفي كل التخصصات من علوم وفنون .

[48]– انظر، النصوص الفلسفية المختارة ، النص رقم : 05 .



والحقيقة أن مفهوم أي تصور هو تعريفه أي تحديد ماصدقه بتحليل مفهومه. ويكون هذا التعريف سليما إذا كان جامعا لأفراد النوع ، مانعا لغيرهم من الدخول فيه. ولا يكون جامعا مانعا إلا عن طريق تحديده بالجنس القريب (أي الذي يأتي ماصدقه مباشرة فوق ماصدق الحد المعرَّف) وبالفصل النوعي (أي بالخاصية التي تميز النوع المعرَّف). فإذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان مسؤول ، كانت كلمة حيوان جنسا قريبا، وكلمة مسؤول فصلا نوعيا.

و" التصور ـــ بهذا المعنى ـــ هو إدراك الماهية من غير أن يُحكم عليها بنفي أو إثبات" مثل ماهية الإنســـان والكتاب والخير . وهو يختلف عن الصورة الحسية التي تشير إلى هذا الإنسان (زيد) أو إلى هذا الكتـــاب (كتاب إشكاليات فلسفية) أو إلى هذا الفعـــل الخيِّر (صدْقُ " عمرو " في معاملته للآخرين) .[49] وأما الحد فهو التصور عندما تخلع عليه اللغة كلمةً أو اسما أي الصيغة اللفظية التي تُعبِّر عن المعنى المتصوَّر . وهو يختلف عن الكلمة. فقد يكون الحد مؤلفا من أكثر من كلمة واحدة مثل الحيوان المسؤول ، وأهل السنة، والمصالحة الوطنية .

2– التعريف : مقولاته وقواعده

التعريف كما رأينا ، هو القول الشارح لمفهوم الشيء ؛ أو القول الدال على ماهية الشيء، وفيه تُستوفَى جميعُ ذاتياته ؛ وهو لهذا ، يتم بالجنس والفصل القريبين . والشرط الأساسي الذي يقوم عليه ، هو أن يكون ماصدق القول المعرِّف والشيء المعرَّف واحدا ، وأن يكون مميِّزا ، بمعنى أنه يجب أن ينطبق على كل المعرَّف ولا شيء سوى المعرَّف . ولكي يؤدي التعريف وظيفته ، حدَّد المناطقة مقولات وقواعد ؛ أهم المقولات هي :

أ– الجنس : هو الجامع لحقائقَ مُشترَكة لمختلفين وهو نوعان : جنس قريب يُسحب على جميع الحقائق المشتركة فيه ، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والحصان ، وجنسٌ بعيد يُسحب على بعض الحقائق المشتركة فيه ، كالجسم بالنسبة إلى الإنسان والجبل .

ب– النوع : وهو الجامع لِمتَّفقِين في الحقيقة ، ومختلفين في الأشخاص ، كالإنسان بالنسبة إلى هذا أو ذاك من الناس .

ج– الفصل النوعي : وهو ما يميز الشيء من بقية الأنواع الداخلة تحت جنسه ؛ كالعاقل أو المسؤول بالنسبة إلى الإنسان . أما الحيوانية في الجنس القريب ، فهي صفة مشتركة بين الإنسان وأيِّ حيوان .

---

[49]– وينبغي التمييز بين التصور الذي هو عملية الإدراك ، والتصور الذي هو الموضوع المدرَك أي بين فعل التصور ، و الماهية التي تحصل في الذهن بواسطته .



د- الخاصة : وهي الدالة على ما يتميز به الشيء من خاصة عَرَضيةٍ ، كالابتسامة أو الطموح بالنسبة إلى الإنسان .

هـ- العرض العام : وهو الدالُّ على ما يتميز به الشيء ، كخاصة عامة يشترك فيها مع شيء آخر حارج نوعه ، كالتاسل بالنسبة إلى الإنسان والحيوان .

وأهم قواعد التعريف قاعدتان :

أ- يجب أن يكون التعريف معبِّرا عن ماهية الشيء ، وماهيةُ الشيء تتألف من الجنس القريب والفصل النوعي ، بحيث يمكن استبدال التعريف بشرحه أو العكس .

ب- يجب أن يكون التعريف جامعا مانعا ؛ نقول : جامعا ، لأن كل صفة يتركب منها فيه ، تنطبق على كل أفراد المعرف ؛ ونقول : مانعا ، لأن مجموع الصفات التي يتركب منها تمنع دخول سواها .

3- الحكم والقضية

إن العالِم المنطقي يُعنى بشروط الأحكام لتكون صحيحة ، ويحاول أن تكون منطقية لا تناقض بينَ حدودها ، فلا يبحث إلا عن الأحكام الكاملة المؤلفة من حدين ورابطة بينهما ، والأحكام الظاهرة المعبَّر عنها بقضايا لفظية .

فالحكم هو التصديق العقلي بوجود نسبة ما بين المعاني ، أو إيجاد علاقة بين شيئين والتصديقُ بها إثباتا كان أو نفيا ؛ وإذا وقع التعبير عنه في اللغة ، سمي قضية . وما خرج عن نطاق هذا الإقرار ، لا يعتبر حكما مثل الأمر والنهي والاستفهام.[50] والقضية تتألف من حدَّين : الموضوع والمحمول وبينهما رابطة تسمى الأداة وتتمثل في الضمير (هو أو هي...) ؛ وسيان إن وُجدت أو حذفت كقولنا المعتزلة عقلانيون أو المعتزلة (هم) عقلانيون .

---

[50] - الحكم نوعان : تحليلي وتركيبي ؛ الأول هو الذي يكون فيه المحمول مستخلصا من ماهية الموضوع ، فلا يضيف جديدا، كقولك إن الجسم ممتد ؛ والثاني هو الذي يكون فيه المحمول معبِّرا عن صفة لا تدخل في مفهوم الموضوع ، فيضيف المحمول إلى الموضوع صفةً جديدة ، كقولك الجسم ثقيل .



4- أنواع القضايا

والقضية نوعان : بسيطة ، وتعرف بالقضية الحملية ، لأن الموضوع فيها يُتبع بمحمول كما رأينا ، وتفيد الاتحاد ؛[51] ومركبة من قضيتين ، وتعرف بصفتها الشرطية ، وهي على ضربين: شرطيةٌ متصله ، وتفيد الاستلزام كقولنا : إذا كانت المصالحة عروةَ المجتمع ، فهي تسامح ، وتسمى القضية الأولى في المركبة مقدما ، والأخرى تاليا ؛ وشرطيةٌ منفصلة وتفيد التنافر كقولنا : إما أن يكون القاضي عادلا أو ظالما . وتصنف القضايا الحملية عادة تبعا لمبدأي الكم والكيف ، ولهذا فهناك أربعة أنواع من القضايا وهي :

الكلية الموجبة (ك) : الإنسان ذكي* الكلية السالبة (ل) : ليس الإنسان ذكيا

الجزئية الموجبة (ب) : بعض الناس أذكياء* الجزئية السالبة (س): ليس بعض الناس أذكياء

وتصنف القضايا الشرطية من حيث الكيف إلى :

الشرطية المتصلة الموجبة الشرطية المتصلة السالبة (وهي نفي للموجبة بليس)

الشرطية المنفصلة الموجبة الشرطية المنفصلة السالبة (وهي نفي للموجبة بليس) .

5- آليات الاستدلال : المباشر والقياس

أ- الاستدلال المباشر : هو حركة الفكر من قضية إلى قضية أخرى لازمة عنها مباشرة ومن دون التوسط بقضية أخرى . و له صورتان ، التقابل والعكس :

* **التقابل** هو ما ينتج عن القضية الواحدة بحكم تغير كيفها وكمها . فإذا وقع التغير في الكم والكيف ترتب عن ذلك ، تناقض بين (ك) و(س) من جهة ، وبين (ل) و(ب) من جهة أخرى ؛ والمتناقضتان لا تصدقان معا ، ولا تكذبان معا ؛ وإذا صدقت الواحدة كانت الأخرى كاذبة بالضرورة . وإن هو مسَّ **الكيف** فقط ، ترتب عنه أمران : الأول هو تضاد بين (ك) و(ل) ، فلا تصدقان معا ، وقد تكذبان معا ؛ ولا يمكن تصديق الواحدة انطلاقا من كذب الأخرى ؛ والثاني هو دخولٌ تحت التضاد بين (ب) و(س) ، حيث تصدقان معا ولا تكذبان معا ؛ ولا يمكن تكذيب الواحدة انطلاقا من صدق الأخرى . وإن مس التغير **الكم** ترتب عنه تداخل بين (ك) و(ب) ، وكذا بين (ل) و(س) ؛ حيث إذا صدقت الكلية صدقت الجزئية ، وإذا كذبت الجزئية كذبت الكلية؛ ويتعذر استنتاج كذب الكلية من صدق الجزئية.

---

[51]- إن النسبة بين الحدين التي يصدق بها العقل ، تكون على أنواع مختلفة : منها نسبة المساواة ، ونسبة المشابهة ، ونسبة التتابع ، ونسبة الغائية ، ونسبة السببية .



* **والعكس** هو استنتاج قضية من أخرى تخالفها في موقع كل من الموضوع والمحمول. فعكس قضية هو تحويلها إلى أخرى، موضوعُها محمول الأصل، ومحمولها موضوع الأصل مع الاحتفاظ بالصدق والكيف أي الإيجاب والسلب. مثلا: " لا إنسان خالد " (الأصل) معكوسته " لا خالد إنسان ". وتُشترط في صحة عملية العكس، قاعدتان:

أن يتّحدا في الكيف بأن يكون كيفُ المعكوسة هو كيف الأصل؛

وألا يُستغرق حد في المعكوسة لم يكن مستغرقا من قبلُ في الأصل.

وتطبيق هاتين القاعدتين تبيِّن إمكانية تحويل القضية الأصلية إلى معكوستها ما عدا الجزئية السالبة لاستغراق ما لم يكن مستغرقا في الأصل. وعلى هذا الأساس، تُعكس القضية من (ل) إلى (ل)، ومن (ب) إلى (ب)، ومن (ك) إلى (ب) فقط، مع تغيير الكم في موضوع المعكوسة.

ب- القياس (أو الاستدلال غير المباشر) وقواعده

* **القياس** هو على حد قول " أرسطو "، " كلام متى وضعنا فيه شيئا لزم عنه شيء آخر بالضرورة ". ويعني بالشيء الموضوع، المقدمتين (الكبرى والصغرى)، وبالشيء الآخر، النتيجة التي تلزم عنهما. فهو مؤلف من ثلاث قضايا. وهذه القضايا الثلاث يدعوها المناطقة على التوالي: المقدمة الكبرى، والمقدمة الصغرى، والنتيجة. ولو حللنا هذا القياس ، لوجدنا أنه يحتوي على خصائص أساسية. إذا قلنا مثلا: (كل إنسان فان، أحمد إنسان ، إذن، أحمد فان)، نكون قد استعملنا قياسا يتألف من مقدمتين ونتيجة. وكل من المقدمتين والنتيجة يتألف من حدين، أحدهما موضوع، والآخر محمول؛ وبين الحدين رباط مضمَر تقديره (هو). ثم لو نظرنا إلى القياس من زاوية أخرى، لوجدناه يتألف من ثلاثة حدود رئيسية: (إنسان) و(فان) و(أحمد)، وهي تختلف فيما بينها من حيث الشمول والتضمن، أي أن بعضها يشمل الآخر، والآخر متضمن فيه. فنحن ندعو (فان) حدا أكبر ، لأنه يشمل كل إنسان، في حين ندعو (أحمد) حدا أصغر، لأنه متضمن في (إنسان) الذي ندعوه حدا أوسط. والمقدمة التي تحمل الحد الأكبر تُدعى كبرى؛ والمقدمة التي تحمل الحد الأصغر، تدعى صغرى. والحد الأوسط يختفي في النتيجة، لأن وظيفته تنحصر في الربط بين الحدين. ويُشترط فيه أن يكون مستغرَقا في إحدى المقدمتين. والقياس الذي نحمّله أكثر من ثلاثة حدود، لا تترتب عنه نتيجة صحيحة، لأننا نقع فيما يدعوه المناطقة، بأغلوطة الحد الرابع. مثلا، إذا قلنا: (وردةُ ماءٌ مُنظِّفٌ، ووردةُ ابنتي)، فلا يجب أن نستنتج، ابنتي ماء منظف. فعلى الرغم من أن كلتا المقدمتين صحيحة، فإن النتيجة خاطئة، لأن الحدود الواردة فيهما، قد استُعملت لِمُغالطتنا: فكلمة (وردة) في الأول يختلف مدلولها عنه في الثانية.

وشتان ما بين اسم السائل المنظف ، واسم العَلَم الخاص بالإبنة . لدينا في هذا القياس أربعة حدود بدلا من ثلاثه ، لأن الحد الأوسط يتضمن هويتين .[52] وينبه " أرسطو " إلى حقيقة ، وهي أن شكل القياس يتوقف على موقع الحد الأوسط من المقدمتين : فإذا كان الحد الأوسط موضوعا في الكبرى ومحمولا في الصغرى ، كان الشكل الأول ؛ وإذا كان محمولا في كلتا المقدمتين كان الشكل الثاني ؛ وإذا كان موضوعا في كلتيهما ، كان الشكل الثالث؛ ويذهب " أرسطو " إلى أن الأقيسة أنواع ، وأنه ليس كل قياس برهانا . ولهذا اشترط في مقدمات القياس الصحيح : أن تكون حقيقيَّة ، وأن تكون أوليَّة وبديهيَّة ، وإلا لاحْتاجت بدورها إلى برهان ، وأخيرا ، أن تكون أسبق من النتيجة وأبْيَنَ منها .

ولقد استبدل المدرسيون الحدود برموز تسهِّل عملية إدراك موقع الحد الأوسط . وتوضيحا لذلك ، نرمز بــ(س) إلى الحد الأوسط ، وبــ(م) إلى الحد الأكبر ، وبــ(ض) إلى الحد الأصغر .

(س) هو (م)　　(م) هو (س)　　(س) هو (م)
(ض) هو (س)　　(ض) هو (س)　　(س) هو (ض)

} هذا ما أشار إليه " أرسطو " ، كما أسلفنا .

ولهم في ذلك شكل رابع ، وإن اختلف فيه مناطقة القرون الوسطى ، وهذا الشكل هو عكس الأول : (م) هو (س)

(س) هو (ض)

* **قواعد الأشكال الأربعة** : للأول قاعدتان ، الأولى أن تكون الصغرى موجبة ، والثانية أن تكون الكبرى كلية ؛ وللشكل الثاني ، قاعدتان ، الأولى أن تكون إحدى المقدمتين سالبة، والثانية أن تكون الكبرى كلية ؛ وللشكل الثالث قاعدتان ، الأولى أن تكون الصغرى موجبة، والثانية أن تكون النتيجة جزئية ؛ وللشكل الرابع ثلاث قواعد ، الأولى إذا كانت الكبرى موجبة ، وجب أن تكون الصغرى كلية ، والثانية إذا كانت الصغرى موجبة ، وجب أن تكون النتيجة جزئية ، والثالثة إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة ، وجب أن تكون الكبرى كلية .

---

[52]- وفي حالة وجود ثلاثة حدود سليمة ، يكون هذا القياس غير منتج ، لأنه يمثل الشكل الثالث من أشكال القياس الأربعة حيث تقضي القاعدة الثانية فيه بوجوب أن تكون النتيجة جزئية .



ثانيا : توافق النتائج مع المقدمات

1– مبادئ العقل

إن الربط بين حدود الحكم والانتقال من قضية إلى أخرى ، وحتى في فهم الموضوعات الخارجية وعلائقها ، كل ذلك لا يكون اعتباطيا ، وإنما يعتمد على مبادئ أولية تدعى بالمبـادئ المديرة للمعرفة . ويسمى مجموعها " بالعقل " . فإذا قلتَ " إن المعتزلة ليسوا بمفكرين " من قياس تتألف مقدمتاه من (كلُّ أهل العلم مفكرون) ، و(المعتزلة من أهل العلم) ، كان قولي هذا مخالفا للعقل ومبادئه أيضا . وإذا قلت " المثلث مربع " لم يَصحَّ قولي هذا ، لأن في ذلك تنافرا ؛ وهذه المبادئ هي مبدأ الهوية (وما يتضمنه من مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع) ومبدأ السبب الكافي ، التي تؤلف البنية المنطقية للعقل.[53] وهي مبادئ أولية لا تُستخلص من التجربة ولا من الاستنتاج انطلاقا من مبادئ أخرى ، لأن كل تجربة تخضع لها ؛ وهي مبادئ تشكل أساس كل المبادئ . إنها بديهية في حد ذاتها ، ولا يمكن البرهنة عليها . وهي عالمية ومشتركة لكل العقول ، وكل العقول محكومة بها . وهي أيضا ، شرط للحوار ، والضامن للتوافق الممكن بين كل العقول باختلاف أعمار أصحابها وأجناسهم وسلالاتهم وثقافاتهم . وإنها أخيرا ، تحدد الممكن والمستحيل .

أ– مبدأ الهوية هو الشرط الجوهري للخطاب العقلي ، لأنه إذا نحن لم نقبله ، فإن مدلول المفاهيم يمكن أن يتغير في كل لحظة ، وهذا معناه أنه لا يمكننا أن نقول كلاما متماسكا . وهو الأساس الذي يقوم عليه الاستنتاج الصوري والرياضي . فإذا قبلنا بصحة قانون كلي أو مبدأ عام ، فلا بد لنا من أن نقبل بصحة الجزئيات المتضمَّنة في هذا القانون الكلي . ومفاده أن ما (هو) (هو) أو أن (أ) هو (أ) أو أن الشيء لا يمكن أن يكون هو وليس هو في آن واحد . ويحتوي ضمنيا ، على مبدأين معروفين هما :

ب– مبدأ عدم التناقض : وبمقتضاه ، لا يمكن أن يكون الشيء (هو) و (لاهو) في نفس الوقت أو أن يكون (أ) هو (لا أ) . فمن قبيل المستحيل مثلا ، القول بأن الأرض كروية ولاكروية .

ج– مبدأ الثالث المرفوع : وهو يقتضي الأخذ بأحد طرفي القضية : إما أن يكون الشيء (أ) أو (لا أ) ، لأن المبدأ العقلي يفرض بالضرورة أن تكون الأرض مثلا ، إما كروية أو لاكروية ، ولا وسط بينهما .

---

[53]– أو ما يسمى بالعقل المكوِّن .



د- مبدأ السبب الكافي يجسد اعتقاد أن لكل حادثة سببا يفسر حدوثها ؛ وأن نفس الأسباب تُعطينا دائما نفس النتائج . إلا أن هذه العلاقة السببية لا تكفي لفهم الحادثة في المجال العلمي ، لأنه يتعين فيه البحث عن العلاقات الثابتة بين الظواهر . وهو الأمر الذي يوضح إيمان العالم بمبدأين : الحتمية والاطراد .

2- انتقاء المقدمات واحترام الضرورة الملزمة

ويبدو أنه بقدر ما يأخذ الفكر بهذه المبادئ وقواعد الاستدلال مع الالتزام بها ميدانيا ، وانتقاء أسلم المقدمات ، يجد إمكانيات انطباقه مع نفسه . ولعل السبيل الذي يصل المقدمات بالنتائج المترتبة عنها بالضرورة ، هو أكثر السبل استقامة المؤدي إلى تمتين تماسك الفكر وتحصينه من التنازع مع نفسه . وبتعبير معكوس ، فإن عدم وضوح المفاهيم والحدود وعدم ضبط العلاقات فيما بينها وبين القضايا ، وعدم الاكتراث بدور مبدأ الهوية في تماسك الاستدلال ، كل ذلك من شأنه أن يشوش العقل ، وبالتالي يترك خطابه فريسة للسفسطة والسذاجة . إلا أنه لا معنى لانطباق الفكر مع نفسه من الناحية الصورية ، إذا لم تكن المقدمات سليمة وبديهية يأخذ بها كل واحد ولم يُحافظ على مبدأ الهوية ولم تضبط المفاهيم بدقة . فإذا لم نحدد مضمون الحدود وطبيعة علاقاتها فيما بينها ، نقع في انزلاقات ، وقد نُتَّهم بالسفسطة . فانطباق الفكر مع نفسه يتطلب حسن انتقاء المنطلقات ، واحترام الضرورة المنطقية التي تستوجبها .

III- وهل حصول هذا الانطباق كاف لضمان وفاق جميع العقول ؟

أولا : قد يحصل الانطباق ولا تتفق العقول

1- إن الفكر قد ينطبق مع نفسه من الناحية الصورية المجردة ، ولكن دون أن يقتنع غيرُه بالمضمون الذي يحمله ؛ فقد يعبر عن قضية دينية أو سياسية، وله كاملُ التصرف في إضفاء ما يريده من معنى على الحدود التي يستخدمها . إن استخدام اللغة الشائعة في المنطق الصوري أو التحليلي يؤدي إلى مغالطات والتباسات. يقول " بول فاليري " : " ليس للمنطق إلا مزايا جدُّ متواضعة حينما يستخدم اللغة العادية ، أي دون تعريفات مطلقة " .[54] ويقول " موبي ": " إن اللغة غير دقيقة . فالكثير من أهم ألفاظها مبهم [...] والعلم يتكلم لغة في غاية الدقة ،

---

[54]- استنادُ علماء المنطق إلى الأساليب اللغوية العادية ، يُبقيهم في حضن الفلسفة في الوقت الذي ترفع فيه ، لغةُ الرموز الرياضيات فوق سلطة الفلسفات والإيديولوجيات .



لغة الرياضيات التي مكّن بناؤها منذ ألفيتين من التخلص من المبهمات " .[55] ويقول " ثابت الفندي " : ما دام المنطق يتعامل بالألفاظ لا بالرموز ، فإنه يبقى مثار جدال حول معاني المفاهيم والتصورات المستعملة ، فضلا عن عُقمه إذا تعلق الأمر بالقياس الأرسطيّ .[56]

2- إن المنطق الصوري يصلح للمناقشة والجدل أكثر مما يصلح للبحث عن الحقيقة واكتشافها .[57] ولما كان الغرض منه هو إفحام الخصم لا اكتشاف الحقيقة الموضوعية ، فإن المنطق يتحول إلى فلسفة للنحو من حيث إنه يُعنى بلغة البرهنة والمحاجة والتفنيد لكسب قضية.

3- هذا فضلا عن أنه ضيّق لا يعبّر عن كل العلاقات المنطقية ، وأنه يكتفي فقط ، بالتحليلات الفكرية . إن نتائج القياس لا تأتي بشيء جديد زائد على المقدمات ، حتى مع افتراض مطابقة مقدماته للواقع . واستنتاجُ غير ما تتضمنه المقدمتان ، يُفضي إلى الأخطاء ؛ لأن القياس يكون صحيحا عندما يكون تحصيل حاصل (Tautologie) ؛ فهو يبرز ما نعلمه ولا يكشف عما نجهله . و شرط الاستنتاج الصحيح أن ينتهي بنا إلى علم جديد ، لا إلى إعادة ما تتضمنه المقدمتان . و لهذا ، يبدو المنطق الأرسطي " مغلقا ومُنقضيا " .

ثانيا : من إمكان الإفحام إلى ضرورة الإقناع أو من الألفاظ إلى الإشارات ومن السكون إلى الحركة

وسدًّا للنقص الذي عرفه المنطق الصوري ، وتماشيا مع البحث عن الجديد ، وتكيُّفا مع متطلبات الواقع المتغير ، اتجهت اهتْمامات المناطقة والرياضيين والعلماء إلى أساليب جديدة تسمح للفكر بالانتقال من اللفظ (أو التصور) إلى الرمز ، ومن عالم المجردات إلى عالم المحسوسات ، أي من المنطق الصوري إلى المنطق الرمزي ، وكذا بالموازاة إلى المنطق المادي .

55- Paul Mouy, Logique, P. 30

56- محمد ثابت الفندي ، أصول المنطق الرياضي ، ص ، (34-35) .

57- " إنّ منطقَ الفلاسفة يستندُ أساسا ، إلى ألفاظ اللُّغة العاديَة في عَرْضِ قَضاياهُ و بُرهانِها . و لم يَستطعْ هذا المنطقُ طِوالَ تاريخه أن يَصْطنِعَ لنفسه لُغةً علميّةً ، كالشأنِ في العُلوم الأخرى التي استَقلّت عن الفلسفة ، مع شِدّةِ حاجته إلى مِثلِ هذه اللُّغة ؛ إذ أن العلومَ الأخرى ، وعلى رأسها الرّياضيّاتُ ، اصطَنعت اللغةَ " الرّمزيةَ " التي أثبتَ استِعمالُها أن العلومَ غيرُ مُمكنةٍ بِدُونها ، وفيها يَكمُنُ سِرُّ النجاح المنقطع النظير في العلوم المَضبُوطة " . (محمد ثابت الفندي ، ن. م.، ن. الصفحة)



1- المنطق الرمزي أو اللوجستيك أو المنطق الرياضي

لم يعرف المنطق الصوري اتجاها مخالفا لاتجاه المنطق الأرسطي إلا في منتصف القرن التاسع عشر. والصفة المميِّزة لهذا الاتجاه هي التركيب أو الإنشاء ، أي الاستدلال على قضايا جزئية بالاستناد إلى مبادئ أولية عامة كالبديهيات (مثل الكل أكبر من أحد أجزائه) والمصادرات (مثل أن المتساويين لثالث متساويان) والتعريفات . ونتائج هذا الاستدلال ليست متضمَّنة في المبادئ المسلم بصحتها سابقا. إنها "تـبْنى مع قضاياها". فلو كان علينا الرد على السؤال التالي : كم يساوي مجموع زوايا المثلث ، لقلنا بأنه يساوي قائمتين، لأننا نعتمد على مبدأ معلوم لدينا مسبقا، وهو أن زاوية الخط المستقيم لجهة واحدة تساوي قائمتين ؛ ويبقى علينا انطلاقا من المعلوم، أن نبني استدلالنا غزوًا للمجهول، وذلك بأن نمدد أحد أضلاع المثلث. ومن المميزات الأساسية لهذا الاستنتاج ، استعمال نظام ثابت من الرموز. وهنا، وقع الانصراف من اللغة الشائعة إلى لغة الرموز الجبرية . وما أن أطل القرن العشرون حتى ازدهر المنطق. وهو لا يستخدم الرموز فقط ، ولكنه يريد لنفسه أي يشير إشارة دقيقة إلى قواعد استعمال الرموز. وهذا ما يسمى باللوجستيك .

فلقد تواضع المناطقة المحدثون على بعض الرموز ، ولم يتفقوا عليها اتفاقا كليا . وعندها ، أصبح من الممكن مثلا ، أن نشير إلى العطف أو الجمع بالرمز (∩) وإلى الأداة (أو) بالرمز (∪) وإلى التضمن بالرمز (⊂) . وعلى هذا الأساس ، يمكن أن نتصور العطف أو الجمع بين قضيتين بـــ (أ ∩ ب). ولو تأملنا حالات صدق القضيتين ، للاحظنا أن (أ ∩ ب) تكون صادقة عندما تكون (أ) صادقة و(ب) صادقة. أما إذا كانت (أ) صادقة و(ب) كاذبة أو كانت (أ) كاذبـــة و(ب) صادقة أو كاذبـــتين معا ، فإن النتيجة تكون كاذبـــة . أما قضية (أ ∪ ب) ، فهما يصدقان عندما تكون إحداهما على الأقل صادقة . أما إذا كانت (أ) كاذبة و(ب) كاذبة ، فلا يمكن أن تكون (أ ∪ ب) صادقة .

هكذا إذن، لم تعد اللغة هنا ، اللغة العادية كما في القياس أو الاستنتاج التحليلي . إنها مجموعة من الإشارات المؤلّفة على صورة الرياضيات (Algorithme). وعمَّمها أصحابها على جميع أصحاب المقال من مادة و صورة أي على الحدود المفردة أو التصورية وعلى القضايا من حيث هي قضايا ، وعلى العلاقات المنطقية ذاتها . وهذا ما يتلاءم مع روح العصر . ثم إن الارتباط بين المبادئ والنتائج ليس تحليليا كما في القياس ، بل هو إنشائي أي يكسبنا معرفة جديدة زائدة على المقدمات ، وينقل الفكر من المعلوم إلى المجهول .

ومن الخطأ أن يَظُنَّ ظانٌّ أن هذه المبادئ العقلية لا تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال ، فإن استقراء تاريخ العلم عامة ، يشهد بأن هذه المبادئ قد نشأت على صورة

أخذت في التطور حتى بلغت صورتُها الراهنة في أذهاننا، وفي مختلف الدراسات ، ما يؤيد هذه الحقائق .[58]

2– المنطق الثابت والمنطق المتغير :

أ– يقسم المناطقة المنطق إلى صوري ومادي ، الأول يهتم بالتصورات والمفاهيم والرموز أي بالفكر من حيث صورته، والثاني يتجه إلى الأشياء ويهتم بالفكر من حيث مادتُه. وعلى هذا الأساس ، يذهب " لالاند "[59] إلى التمييز بين ما يسميه العقل المكوَّن والعقل المكوِّن ؛ الأول عقل داخلي يفرض نفسه (وهو ساكن يمثل مجموعة المبادئ الثابتة المديرة للمعرفة) ؛ والثاني عقل دينـــاميٌّ يتكوَّن في أثناء نشاطِه ليصبح قادرا على تشكيل أدواتـــه (المبادئ) بنفسه أو تغييرها وتكييفها حسب ما يواجههَ من معطيات حسية جديدة . فهو في نظر التجريبيين ، دائما في تكوُّن مستمر ، لأنه اللوحة التي تنطبع فيها معطيات التجربة . وما دامت المعرفة تأتي كلُّها من التجربة ، فليس هناك إلا المبادئ البَعدية أي التي تأتي عن طريق الإحساس والعادة والاعتقاد وتداعي الأفكار .

لقد بين " ليفي برول " في عدد من كتبه ،[60] أن الذهنية البدائية تختلف عن الذهنية المتحضرة اختلافا جذريا . فهي متمردة عن مبدأ الهوية وعدم التناقض إذ أن الأشياء يمكن أن تكون نفسها وشيئا آخر غيرَها ؛ فهي ذهنية لا تدرك الأشياء كما ندركها نحن .[61] كما أن بعض الأنثروبولوجيين وفلاسفة العلوم بينوا أنَ مبدأ السببية ــ باعتباره مبدأ عالميا للعقل ــ أخذ يطرح تساؤلات أمام قضايا التفكير السحري واكتشافات تثير الشك في مبدأ الحتمية . إن الإيمان بالقوى المفارقة ، لا يؤخذ في الذهنيات السحرية بمثابة الإيمان العلمي بالسبب في مفهومه المادي . كما أن مبدأ اللاحتمية القائل بأن هناك ظواهر تنفلت من نظام الكون وخاصة في الفيزياء الكوانتية الاحتمالية مع " هيزنبرغ " أخذ يجدد النظر في قواعد العلم وأسسه .

---

[58]– توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ط. 5 ، ص ، 366 .

[59]– أ. لالاند (André Lalande 1963–1867) أستاذ فلسفة بـ" السربون " وعضو أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية . من مؤلفاته : قراءات في فلسفة العلوم ، العقل المكوَّن والعقل المكوِّن (Raison constituée et raison Constituante) ، نظرية الاستقراء والتجريب ، معجم اللغة الفنية والنقدية للفلسفة .

[60]– وهي : " الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلية " 1910 ، وفي " الذهنية البدائية " 1923 ، وفي " الروح البدائية " 1927.

[61]– ولكن الحقيقة كما يراها بعضهم ، هي أن المفاهيم لدى البدائي لم تبلغ مبلغ التفكير العقلي المتحضر .

ب- المنطق المتعدد القيم

إن تطور الرياضيات والفيزياء (التي تمثل حاليا العلوم التي يسعى المناطقة على أساسها إلى استنباط الأدوات الواقعية للفكر الموضوعي) بيّن أن هناك حالات لا يكفي فيها المنطق الثنائي القيمة. لنأخذ مثالين : هناك نظرية في الرياضيات تتعلق بخصوصية الأعداد الأولى (نظرية فيرما) التي ما تزال إلى اليوم، مثبَتة ولكننا لم نستطع البرهنةَ عليها. فهي ليست مسلّمة من حيث إننا لسنا أحرارا في قبولها أو رفضها ؛ إنها قانون حسابي غير كاذب (لأنه مثبت) ، ولكنه ليس صادقا (لأننا لا نستطيع البرهنة عليه) . ومن جهة أخرى وفي الفيزياء ، فإن النظريتين حول الإشعاع الجُسَيْمي أو التموُّجي اللتين كانتا سابقا متناقضتين ، تظهران اليوم ، لامتناقضتين. فكل واحدة منهما لا هي صادقة ولا هي كاذبة، ولكنها تُعتبر صادقة أو كاذبة حسب المجموعة التجريبية التي نعمل فيها .

وفيما يتعلق بتجديد الفكر المنطقي ، يمكن القول بأن تطور المنطق التركيبي من " هيجل " إلى " هاملين " ، يكفي لتوعيتنا بوجود مبدأ ثالث للعقل ، وهو المبدأ الجدلي للوحدة والتركيب . إنه ــ بفعل ممارسته في عملية الفهم العقلية (حيث يبحث العقل فكرة الجمع في صيغة واحدة ، وقانون واحد أو في بنية واحدة ، المعطياتِ المتنوعة والمتناثرة للتجربة) . إن هذا المبدأ فاعل في الجهد الاندماجي للمتنافرات في صعيد منطقي سام حيث تلتقي دون أن تمتزج . إنه هو نفسه مبدأ التقدم الجدلي الذي هو جهد لتجاوز التناقض. إن الرضا الذي يشعر به العقل في تخطي تعارض الأطروحة ونقيضها داخل وحدة ثرية وعالية للتركيب، يبرهن على أننا هنا ، في أحد المحاور الأساسية للعقل الدينامي .

إذا كان المنطق القديم يعتمد كليا على مبدأ الهوية الثابت الذي لا يتغير والذي يقضي برفض التناقض، فإن **المنطق الجدلي** يرفض التعامل مع هذا المبدأ من حيث إنه يعكس فكرا ساكنا لا يصلح للعالم الطبيعي والواقعي الذي لا يتوقف عن الحركة والسير. إن الحركية التي تتسم بها الحياة الخارجية تقوم على مبدأ التناقض أو التغاير، يعني أن (أ) لا يبقى (أ) لأنه حتما ينتقل إلى (س) أو (لا أ) الذي بدوره يتحول إلى كائن مغاير له، وهكذا. فالانتقال من (أ) إلى (أ) هو الحلقة المفرغة التي يدور فيها الفكر القديم الذي يرى نفسه دون غيره ؛ وهذا لا يُرتجى منه جديدٌ ولا تقدم. ولهذا، فإن التغاير أو التناقض في هذا النوع من المنطق (إلى جانب مبدأ الهوية في هذا السياق) ضروري لفهم سيرورة الأشياء والحياة البشرية. و" هذا التناقض في الفكر وفي الأشياء ، إنما يزول بما يسميه " هيجل " بالجدل الذي يتألف من

ثلاث مراحل هي الموضوع ونقيضه والمركب منهما.[62] وهذا المركب كمرحلة جديدة، يشكل بدوره وضعا (الأطروحة) يستوجب ظهور نقيضه (نقيض الأطروحة) ، وهكذا دواليك.[63]

وإلى جانب المنطق الجدلي ، يتحدث بعض المؤلفين اليوم ، عن منطق الوحنة الذي هو الآخر يتصف بالحركية والتعامل مع المتغاير والمتناقض، ولكنه في المجال الفكري يستوعب كل المحاولات والتصورات الفلسفية مهما كانت متنافرة ومتباينة ، ليصنع منها مبدأ واحدا يجد كل مذهب موقعه كنسق متميز داخل الوحدة .[64] ولعل العولمة في مفهـــومها التعايشي المعاصر ، تشكل ـــ أمام تشتيت المعارف وترامي أطرافها ، وتفتيت التخصصات العلمية والفنية ـــ فرصة سانحة لتوسيع الروح الفلسفية الشمولية ومنطقها السمح .

IV– وهل يكفي أن نعرف قواعد الفكر المنطقي حتى نكون في مأمن من الأخطاء ؟

صحيح إننا نعرف هذه القواعد ، ولكننا قد نخطئ . وفي هذا السياق ، نتناول نقطتين : تأثُر الحكم المنطقي بالحتمية النفسية والاجتماعية ، وتأثره بحتمية الفكر الفلسفي .

أولا: تأثير الحتمية النفسية والاجتماعية على الحكم المنطقي

لا أحد يشك في أن الحكم ، وهو الوحدة الأساسية في المنطق ، وظيفتُه عقلية تخص الذات المفكرة . فهو عمل من أعمال الإنسان الإرادية وأثر من آثاره الذهنية. ولكن لما كان الإنسان عاجزا عن العيش لنفسه، فهو لا يستطيع أن يفكر حسب ميوله وأهوائه. إنه كائن يعيش في المجتمع . والتصرفات الصادرة منه ، في جميع مظاهرها، تكون بموجب ذلك، جماعية .

1– فهو يخص الذات المفكرة ، لأنها مصدرُه أو كما قال " بروتاغوراس ": " الإنسان مقياس كل شيء ". فما يراه الشخص أنه الحقيقة ، يكون هو الحقيقة ، وليس في ذلك خطأ، ولا شيء في ذاته حقيقة ، وإنما هو حقيقة في رأيي أو في رأي هذا أو ذاك .

62– محمود يعقوبي ، الوجيز في الفلسفة ، ص ، 244 .

63– ولقد فسر " ماركس " الأوضاع الاجتماعية على ضوء هذا المنطق الجدلي .

64– فبالنسبة لـ " كانط " مثلا ، " فإن العقل يحكم على كل الأفكار والأعمال قصد جمعها في نظرة عالية ، كما هو في فكرة الله وفكرة الإنسان وفكرة الكون . إنها موجودة في الفن والدين والسياسة للوصول إلى الحقيقة " .



وليس من المستبعد أن تكون القوانين المنطقية الأساسية التي تنظم أحكامنا ، تجريدات وتعميمات لتجارب ذاتية . فقانون عدم التناقض ناشئ من التجربة التي نشعر فيها ، بأنّ " الحركة والسكون لا يجتمعان وأن أحدهما يرفع الآخر " . وفي هذا السياق ، يقول " كوندياك " : " الحكم جمْعٌ بين إحساسين في الذهن " . والمرء عند " جيمس " . لا يعتقد بصحة شيء إلا إذا رأى نفعه ونجاحه. ولذا ، فإن الأفكار التي نصدقها هي الأفكار الناجحة، والأفكار التي نكذبها هي الأفكار الخاطئة التي لا نجني منها أي عمل نافع . وهنا ، ينزل الحكم إلى الواقع المحسوس الذي لا ينفصل عن الزمن ولا عن الوقائع التي تخضع لقانون العلية أي تتبع ما قبلها وتؤثر فيما يلحقها .

هذا فضلا عن أن الإنسان أحيانا ، يستعمل الاستدلال العاطفي حيث تسبق النتائج مقدماتها والاستدلالَ بالمماثلة حيث يقيس الغائب على الشاهد ؛ فكم هي النظريات الفلسفية التي تفسر الوجود ، وكم هي متضاربة فيما بينها . وفي مجال العلم ، ألم يسبق " غاليلي " أن فسر سرعة سقوط الأجسام عن طريق إقامة علاقةِ تناسب طردي بينها وبين المسافة التي تقطعها ؟ ثم ألم يكتشف هو ذاتُه ، أن هذه الفرضية متناقضة ، لا بد من الإعراض عنها ؟

2- الحكم عملية يكتسبها الفرد داخل الوسط الاجتماعي وليس في جوهره مسألة فردية ولا نفسية . وتفكيره هو تفكير الحياة الاجتماعية ، وضميره ضميرها واعتقاده اعتقادها حتى إذا خالفها الفرد لقي مقاومة يتحدد نوعُها وقوتها بمبلغ المخالفة وشدة ضررها .

والناس لكي يتناقشوا فيما بينهم ويحكموا على الصواب والخطأ ، لا بد من أن يتفقوا على أوضاع خاصة ومبادئ معينة يأخذون بها وينظمون سلوكهم على أساسها كالإجماع عند المسلمين . يقول " غوبلو " : " إن فكرة الحقيقة لا يمكن أن تُفهَم ولا أن تفسر إلا بالحياة الاجتماعية ، ومن دونها لا يتعدى الفكر حدود الفرد ، وحينئذ تكون طيبة أو رديئة ، ولكنها لن تكون صائبة أو خاطئة " . [65] فمبادئ العقل يفرضها المجتمع من الخارج على الإنسان . ونظرا إلى أن المجتمع يتطور ، فإن العقل لا يمكنه ألا يسايره . ولهذا ، فقد تُجمِع الجماعات أحيانا ، على المغالط والأوهام ، وهي حقائق مشتركة يصعب الإعراض عنها .

---

[65] - ليس الإنسان مجردا من تصورات وأحكام وقواعد إدراكٍ عندما ينظر إلى موضوع مثل الحقيقة ؛ فلا بد من أن يكون ممتلكا لمنطق معين ، مع العلم بأن المنطق ليس واحدا .



ثانيا : تأثير حتمية الفكر الفلسفي على الحكم المنطقي

إن كانت الرياضيات بأساليبها الرمزية قد تخلصت من كل تفكير فلسفي، فإن للمنطق علاقة بالفلسفة، يؤثر الواحد في الآخر، وتختلف وظيفته باختلاف تصوراته الفلسفية الإيديولوجية أو العقدية . لقد ظلِ المنطقُ التَّقليديُّ بحثا فلسفيا بالدرجة الأولى، يُثيرُ مسائلَه في ضَوْءِ التَّفكيرِ الفَلْسفيِّ، كما تَتراءى لكلِ فيلسوفَ ناظرٍ في المنطق " ؛[66] ظل مرتبطا بآراء ميتافيزيقية، ولم يتميز إلا قليلا عن الأنطولوجيا.[67] أما المنطق الحديث، فإنه وضعي يساير الروح العلمية . فلما كان أساس العلم في العصر الحديث مختلفا عنه في عصر اليونان، وجب أن يختلف منطق العلم اليوم، عن المنطق الأرسطي الذي كان انعكاسا لمعارف عصره التي كانت تهتم بالأشياء الأنطولوجية الفلسفية والكيفية. ولكن على الرغم من ذلك، فإن الموضوع الذي يدرسه المنطقان واحد، هو شروط صحة الاستدلالات. ولكنهما يريدان — حول هذه الشروط — إعطاء معرفة يحكمها نظامٌ تبعا لتصورين مختلفين : تصور ميتافيزيقي، وتصور وضعي.[68] هذا، وتجدر الإشارة إلى أن النظرية المنطقية تختلف باختلاف الأساس الذي ينبني عليه التفكير العلمي أو الفلسفي لعصر ما.

" لا شَكَّ في أنَّ مَوْقفَ الإنسانِ من فكرة الحَقيقة ، و مَدَى اليَقينِ فيها ، إنَّما يَتأثَّرُ تماما باعْتناقه مَنطقاً دَون آخَرَ من أنْواعِ المَنْطق العَديدة المُمكنة للإنسانِ " .[69] وهذا التأثير في صَورته الجدلية ، لا يوجه أَحكامنا المَنطقيةَ فحسبَ ، بل يَجعلنا نفكرَ ضمنيا وبالضرورة ، في إطار فلسفة ترتبط بالمنطق الذي يناسبها .

وأكثر من هذا، وفي نطاق انطباق الفكر مع نفسه وانطباقه مع الواقع، يجب التأكيد على أن ما يحمله الذهن من تصورات له علاقات ضمنية بظواهر العالم الخارجي. ولما كانت هذه الظواهر في تغير مستمر، فإنه ما كان لهذه التصورات أن تبقى متصلبة ولا أن تحجم عن التكيف. ومن هنا ، يقرّب الفكر المنطقي مبادئه من الواقع والعكس بالعكس ؛ وهذا أمر لا تخفى فائدته. يقول " الفندي " : " وهذه المسألة الجديدة هي مسألةُ التَّحقُّقِ والتأكد من أنَّ الاتِّفاقَ الذي حَصَلَ عليه الفكرُ مع ذاته عند تأليف التصوُّرات في قضايا واستِنباطات ، هو في الوقْت عينِه ، اتفاقٌ له مع الوَاقع ، ومطابَقةٌ له مَع العالَمِ الخارِجيِّ " .[70]

---

[66] – محمد ثابت الفندي ، ن.م. ص ، (34–35) .

[67] – من الشائع أن علم الكلام والمنطق مترادفان في الفكر الإسلامي .

[68] – ومعنى هذا ، أن أساس المعرفة اليونانية أو القديمة القائمة على الصفات الكيفية ، يختلف عنه في المعرفة الحديثة التي تنصرف إلى القياس الكمي للظواهر وتصويرها تصويرا رياضيا .

[69] – محمد ثابت الفندي ، ن.م. ، ص ، (20–21) .

[70] – أصول المنطق الرياضي ، ص ، (22–25) . انظر نصوص فلسفية مختارة ، النص ، رقم : 13 ، والنص ، رقم : 15 .

خاتمة : حل المشكلة

إن معرفة النظام الذي يحكم الفكر المنطقي ، تؤثر في توجيه العقل في اختيار آلياته الفكرية وفي تحديد الغاية التي ينشدها ويسعى إلى تحقيقها . والخطر الذي يحدق بتحقيق هذه الغاية ، لا يجيء من آليات المنطق بقدر ما يجيء من طريقة توظيف هذه الآليات نصرةً لمذهب ضد مذهب . وفي هذه الحالة ، يصبح المنطق عبدا مسخرا لخوض قضايا فكرية بحثا عن كسبها ودفاعا عن انشغالاتها . ومع ذلك ، فإن المنطق الصوري ــ المشّل في القياس ــ ومهما كانت فلسفته ، وعلى الرغم من كثرة المؤاخذات الموجهة إليه ، فإنه على جانب كبير من الفائدة العملية ، وأننا نستخدمه غالبا وبدون شعور ، في تفكيرنا العلمي والعامي والعاطفي . وبدونه يفقد الخطاب الحقيقي تماسكه ويؤول إلى سفسطة .

(4) المشكلة الثانية

[انطباق الفكر مع الواقع]

كيف ينطبق الفكر مع الواقع ؟ وكيف يصل إلى هذا الانطباق ، إذا عرفنا أنه قبل الخوض في دراسة الطبيعة ، يأخذ بأحكام مسبقة غير مؤكدة علمياً ؟ كيف يستطيع بهذا الأسلوب المنطقي ، أن يضمن لنا الوصول إلى الحقيقة ؟ وهل الانطباق في هذه الحالة ، يمنع الفكر من أن ينطبق مع نفسه أيضا ؟

***

مقدمة : طرح المشكلة

I– إلى أيّ مدى يمكن تجاوز مأزق التميز بين ما هو عقلي وما هو تجريبي ؟

أولا : عرض وضعية مشكلة

ثانيا : تحليلها، ملخصها ونتائجها

II– كيف ينطبق الفكر مع الواقع ؟

أولا : الاستقراء كنسق ، مفهومه وأنواعه

ثانيا : الاستقراء كإجراء ، خطواته وقواعده

III– وكيف يصل إلى هذا الانطباق ، إذاكان يأخذ بأحكام مسبقة غير مؤكدة علمياً؟

أولا : يُفترض أن يحصل الانطباق بدون سوابق أحكام

ثانيا : ومع ذلك ، يجب أن يسلّم الفكر بمبادئ تسبق التجربة

IV– كيف يستطيع بهذا الأسلوب المنطقي ، أن يضمن لنا الوصول إلى الحقيقة ؟

أولا : الوصول إلى الحقيقة بضمانة من عقلنة الظواهر

ثانيا : الوصول إليها بضمانة من انتظام الظواهر

V– وهل الانطباق مع الواقع في هذه الحالة ، يمنع الفكر من الانطباق مع نفسه أيضاً ؟

أولا : النسق الرياضي يترجم انطباقه مع نفسه ومع الواقع

ثانيا : النسق المنطقي يضمن انطباقه مع نفسه ومع الواقع

خاتمة : حل المشكلة



إن العقل البشري ، بما جُبل عليه من تماسُك في مبادئه ونظام دقيق في أحكامه ، ليس منكفئا على ذاته فقط ، بل هو متّجه باستمرار إلىَ معرفة الواقع وما ينطوي عليه من كائنات وظواهرَ وأشياء . لكن ، إذا كان تحقيق هذه المعرفة يقتضي منه عدم الانسياق وراء سوابقَ الأحكام ، فهل معنى ذلك ، أن انطباقه مع الواقع ، لا يقوم إلا على أساسٍ تجريبي خالص بمعزلٍ عن تدخّل مبادئه وأحكامه ؟

ولأجل حلّ هذه المسـألة ، يتوجَّب علينا استعراض وضعية مشكلة ، الغـرضُ منـها اكتشاف : إلى أي مدى يمكن تجاوز مأزق التمييز بين ما هو عقلي وما هو تجريبي ؟ وبيان : كيف ينطبق الفكر مع الواقع ؟ وكيف يصل إلى هذا الانطباق ، إذا عرفنا أنه قبل الخوض في دراسة الطبيعة ، يأخذ بأحكام مسبقة غير مؤكدة علمياً ؟ كيف يستطيع بهـذا الأسلوب المنطقي ، أن يضمن لنا الوصولَ إلى الحقيقة ؟ وهل الانطباق في هذه الحالة ، يمنع الفكر مـن أن ينطبق مع نفسه أيضا ؟

I– إلى أيّ مدى يمكن تجاوز مأزق التمييز بين ما هو عقلي وما هو تجريبي ؟

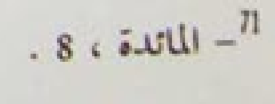
أولا : عرض وضعية مشكلة

يُروى أنه لما تولّى الخليفة العباسي(خ) " المهتدي بالله " (ت.870م) ، راودتْه فكرة إرساء العدل بين الناس ، لكنَّ أمراء الجند الأتراك اعترضوا على ذلك خوفاً على امتيازاتهم ، فجمع إليه عدداً من أعيان بني هاشم (ش) ، وحاول استنهاض هِمَمهم لهذا العمل الجليل ، فقال لهم :

— (خ): دعوني حتى أسلك فيكم مسلك الشرع ؛ فإن الباري يقول : " اعدلوا هو أقرب إلى التقوى " [71] ، والتقوى أساسٌ للخلافة والملك ، إذن ، أحرى للعدلَ أن يكون أساساً لخلافتي وملكي .

— (ش): كيف تحمل الناس على الشريعة العادلة ، ورجالك أعاجمُ لا يعلمون ما يجب عليهم من أمر آخرتهم ، وإنما غرضُهم ما استعجلوه من هذه الدُّنيا ؟

[71]– المائدة ، 8 .





ـــ (خ): فدعوني أسلك مسلك السّلف الأول ؛ فإن خلافة الفاروق " عُمر " كانت عادلة ، وإن خلافة " عُمر بن عبد العزيز " كانت عادلة ، إذن ، أحرى للعدل أن يكون أساساً لخلافتي وملكي .

ـــ (ش): أتريد أن تحمل الناس على سيرة عظيمة لم يعرفوها ، والله كأننا بك تريد أن تحملهم على رؤية الشمس وهي تُشرق من المَغرب ؛ فإن الرسول (ص) كان مع قومٍ قد زهدوا في الدنيا ورغبوا في الآخرة.

ـــ (خ): أمّا أنا ، فإني أرى الشمس ، وهي تَطلع كلَّ يوم من المشرق ميزانَ عدلٍ ، وأرى الخلائق والأمم ممّن نعرفهم (ونحن منهم) ، وهم يتفيؤون تحت نورها وظلالها ميزانَ عدل ، وأعرف أن ذلك سيبقى هكـــذا ، إلى أن يرث الله الأرض ومنْ عليها ؛ وكذلك العدلُ ، فإنه سيبقى أساسَ الملك وميزانَ الخلافة إلى يوم الدين . فلِمَ أنتم معترضون ؟

ولمّا لم يلمس الخليفة " المهتدي " صدًى لرغبته عند قومه صَرفَهم ، وقد علم أنــهم خاذلوه ، وأن نهاية حكمه على يد جنده قد دنَتْ ، ولم يمرّ على خلافته سوى أحد عشر شهراً " .[72]

والسؤال الذي يشغلنا هو : هل كان حجاج الخليفة استنتاجياً أم استقرائياً ، صورياً أم مادياً ، يفيد تعميماً أم تخصيصاً ؛ وبالجملة ، هَل كان عقلياً أم تجريبياً أم جامعاً لكليهما ؟

ثانيا : تحليل، ملخصها و نتائجها

1- ملخصها

نستخلص من تحليل هذه الوضعية المشكلة : أن الخليفة العباسي " المهتدي بالله " أراد أن يُرسيَ العدل في ملكه ، فاستأنس بقومه من أمراء بني هاشمٍ بعد أن هدّده قادة جنده الأتراك، وهم المالكون لزمام الأمور في الدولة في تلك الفترة ، باذلا ما بوسعه من أدلة وحِجاجٍ ، في محاولة منه لإقناعهم ، لكنَّ اعتراضاتِ قومه التي تنمُّ عن تخاذلٍ وضعفٍ ، جعلته عاجزاً عن تنفيذ مسعاه ، مستكيناً لقدره المحتوم .

[72] ـــ محمد عمارة ، التراث في ضوء العقل ، ص ، 219 بتصرف ؛ وبعد هذا الحوار العجيب، تعقدت العلاقة بين الخليفة والجند الأتراك ، فقاموا إليه فخلعوه وقتلوه جزاء رغبته في العدل والتأسي بسيرة العمرين .

2– نتائجها

من خلال تفحُّص أطوار القصة ، نستنتج طائفةً من النتائج تصبُّ كلها في خانتين رئيستين : أولاهما تتعلق بالمضمونِ المعرفي ، وتتعلق الأخرى بالبنية المنطقية ، مع العلم بأن الإلمام بهذه الخانة الأخيرة ، مرهونٌ من الناحية الوظيفية بذلك المضمون . **فما منطوق تلك النتائج ؟ وما قيمتها ؟**

أ– من حيث المضمون المعرفي

نصادف في هذه الخانة الأولى أيضاً ، أن النتائجَ ، إذا نظرنا إليها في بُعدها القيميِّ ، تنقسم إلى قسمين : نتائج إيجابية ، وأخرى سلبية .

* **النتائج الإيجابية** : وهي بدورها تتعلق بطرفي الحوار في القصة : الخليفة من جهة ، وقومه من جهة ثانية . ومن خلالها ، يتبين توجّهان ؛ أحدهما أخلاقي ولكنه مثالي ، وثانيهما نفعي ولكنه واقعي :

– فأمّا الخليفة فيظهر طموحُه إلى إصلاح ما لحق بالخلافة الإسلامية في ظل الدولة العباسية من هوانٍ وضعف جلياً واضحاً ؛ وذلك من منطلق تشبُّعه بقيم الشرع ومُثله العليا إجمالاً ، وما يناسبُ منها مقامَ السياسة والملك تخصيصاً وهو العدل ، بل ومن خلال تأسِّيه بسيرة السّلف الصالح من الصحابة والتابعين في هذا المضمار . ولا شك في أن هذا الموقف من الخليفة يُعدّ استثناء تاريخياً رائداً وفريداً ، حتى وإنْ لم يحالفه النجاح فيه آخر المطاف .

– وأمّا قومه من أشراف بني هاشم ، فقد كانت قراءتهم للوضع السياسي ، وموازين القوى آنئذ تتّسم بالواقعية ، وبالنظرة الموضوعية ؛ فكانوا معترضين على مثالية الخليفة الحالمة، بالتأكيد على جملة من التحفّظات أدّت إليها مقارنةُ الحاضر بالماضي ، والخلف بالسّلف ، ملمّحين للخليفة بأنه هوَ — لا هُمْ — منْ يجب أن يقوم بالتخلص من سلطان قادة الجند الأتراك ، وكفّ أياديهم عن التدخل في شؤون الخلافة ، بعد أن قويَت شوكتهم وتعاظم نفوذهم وتفشى ظلمهم ؛ ولكن هيهات ! فقد كانت الخلافة العباسية تمرّ في تلك الفترة بحالة انحلالٍ و تفسّخٍ ، لم يسبق لها مثيل .[73]

---

[73] — أنظر كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، فصل :" انحلال الخلافة ونشوء الدويلات " ، ص ، 212 ، وما بعدها .

* النتائج السلبية : وعَبْرَها نلاحظ مدى الضعف الذي اعترى الخليفة وقومه بني هاشم على حدٍّ سواء ، وذلك بعد أن تسلّط الجندُ من الأتراك والأعاجم ، وتحكموا في معاش الناس ورقابهم ؛ وهو ضعفٌ له أسبابه الذاتية ، ومنها الخوف على المصير الشخصي ، وله عوامله الاجتماعية كالخشية من زوال الامتيازات والجاهِ والنفوذ :

– فلولا ضعفُ الخليفة [74] ، وخنوعه واستكانته ، لما استشار قومه في ما جنَح إليه خيالُه ، وهو يعلم أنه لا يتوفّر على سطوة الفاروق ولا زهد " عمرَ بن عبد العزيز " ، ولما تستّر بقيم الشرع وعلى رأسها العدل ؛ فقد كان يخشى ، أنه إذا دعاهم إلى نصرته ضدّ الجند بشكل صريح ، أنْ ينفضُّوا من حوله ، فاصطنع الحِجاج العقليَّ تارةً ، والاستشهاد والتمثيلِ مع التعميم تارةً أخرى ؛ (وهو ما نتناوله في عرضْ البنية المنطقية للوضعية المشكلة لاحقاً) ، ومع ذلك ، فلم يظفر بتأييدهم ونصرهم .

– ولولا ضعفُ قومه وتخاذلهم ، لما سارعوا إلى اتّهام الخليفة ، وهو منهم ، بمحاباة الأتراك حينما وصفوا هؤلاء بأنهم" رجاله " ، وهم يعلمون أنه كارهٌ لهم ، بل ها هو يستنصرهم على دفع بلائهم ولو على استحياء . وفضلا عن ذلك ، لما أنكروا عليه دعوتَه إيَّاهم إلى مساعدته على إرساء العدل ، (وهو يقصد كفَّ يد الجند) ، تماماً كما أنكروا " توقُّعَ طلوع الشمس من المغرب " ! وواقع الحال يثبت أنهم كانوا ، بخلْقهم الأعذارَ وحشدهم الاعتراضات على نحو ما رأينا ، لا يقلّون عن الخليفة خشيةً وهلعاً ؛ فكأنه دار بخلَدهم تصوّر بطشِ جندِ الأتراك بهم ، إذا ما فكروا للحظةٍ أنه قد يقيِّض لهم مجابهتهم أو التصدّي لهم .

ب — من حيث البنية المنطقية

وهنا ، أي في الخانة الثانية من النتائج المستخلصة منِ تحليل الوضعية المشكلة ، نجد أنفسنا أمام ثلاثة أنواع من الاستدلالات (البراهين) موظفةً في الحجاج عن الموقف ، وفي ردّ الاعتراضات عليه بدرجة أقلّ . ومعنى ذلك ، أن ما يهمُّنا في الأساس ، في سياق استعراض تلك النتائج ، الانتباه إلى تفاوتها من حيث الأهمية المنهجية في تحصيلِ المعرفة ، ويقتضي ذلك: من جهة ، التركيز على استدلالات (خ) بدل اعتراضات وتحفظات (ش) ؛ ومن جهة أخرى ، اعتبار الاستدلال الثالث منها أهمَّ طريق إلى المعرفة : لأنه يعزّز الأفكار المجرَّدة بالوقائع ؛ ولأنه يحيط بالوقائع انطلاقاً من مبادىء عقلية .

---

[74] هذا الضعف لا يتعلق بـ" المهتدي " فحسب ، بل امتدّ قبله ليشمل سلسلة من الخلفاء بدءا من " المعتصم " و" الواثق " وخاصة " المتوكل "، ومرورا بـ" المنتصر " و" المستعين " و" المعتز " الذين مكنوا لهؤلاء الأتراك ، وامتدّ بعده ليشمل باقي الخلفاء حتى سقوط " بغداد " على يد المغول .

ولنفصِّلْ في هذه الضوابط المنهجية حتى يتسنّى لنا الإحاطةُ بالبنية المنطقية للوضـعية المشكلة :

* **الاستدلالات أهمّ من الاعتراضات** : نجد في بنية الحوار المنطقية اعتراضين من نوعٍ واحدٍ يتخللان ثلاثة استدلالات تقوم بوصفها أنواعاً متمايزة ؛

– فالاعتراضان ، وهما صادران كلاهما عن (ش) ، يتضمّنان الإشارة إلى وقائع مفرَّدة لا إلى أحكام عامة ؛ ولا يهمُّ في ذلك ، كونُها وقائعَ راهنة (الجند الأعـاجم في الأول) ، أو ماضية (أصحاب الرسول في الثاني) ؛ فهي وقائع من نوع واحد ، وظيفتها المادية المباشـرة والمعلنة ردُّ الاستدلالات . أمّا الصورية غير المباشـرة والـضمنية ، فهـي التوسـط بـين الاستدلالات في انتقالها من نوع إلى آخر . وبذلك ، فإن مقـام الاعتراضـين في سيـاق الوضعية المشكلة ثانوي .

– والاستدلالات الثلاثة ، وهي منبثقة كلُّها عن (خ) ، تتنوَّع ، على الترتيب إلى : استدلال استنتاجي ، واستدلال تمثيلي ، واستدلال استقرائي :

فالأول يمكن تكييفه على نحو : كل تقوى تحتاج إلى عدل ، ومُلكي (أو خلافتي) يحتاج إلى تقوى ، إذن مُلكي يحتاج إلى عدل ؛ وهذا **استنتاج** انتقلنا فيه من العام إلى الخاص.

والثاني يكيِّف على نحو : " عمر بن الخطاب " خليفة عادل ، و" عمر بن عبد العزيز " خليفة عادل ، إذاً أنا (يجب أن أكون) خليفة عادلاً ؛ وهذا **تمثيل** انتقلنا فيه من الخاص إلى الخاص .

والثالث يكيِّف على نحو : مشاهـدةُ حركة الشمس في الطبيعة تنبئ عن وجود ميزان عدل ، ومشاهدةُ بعض الأمم (ومنها أمّتي) في معاشها تدلّ على وجود ميزان عدل ، إذن ، كل أمة (مثل الطبيعة) تحتاج إلى ميزان عدلٍ ؛ وهذا **استقراء** انتقلنا فيه من الخاص إلى العام.

* **الاستقراء أوثق سبيل إلى المعرفة** : وعندما نعزل الاستدلال الثالث (الاستقراء) الموظف في الوضعية المشكلة من أجل بيان قيمته من الناحية المعرفية ، يتبيَّن لنا أن (خ) لجأ — في معرض محاولة إقناع (ش) بمصداقية ومشروعية العدل كأساسٍ للملك ، (كنظام ثابت في الاجتماع والسياسة) — إلى عملية منطقية مزدوجة : تبريرُها كمعرفة انطلاقاً من وقائع ، ثم الإحاطة بهذه الوقائع من خلال مبادىء عقلية :

– فأمّا الوقائع التي استند إليها (خ) ، فهي ما وردت الإشارة إليه في المقدمتين ، وعددها إثنان : أولاً ، " مشاهدة تواتر طلوع الشمس من مشرقها في كل يوم ، كنظام أو ميزان " ؛ وثانيا ، " مشاهدة أحوال بعض الأمم ماضياً وحاضراً في ظل نظام الشمس الكوني " .

فالملاحظ أن هاتين الواقعتين هما من قبيل المقدمات الجزئية المفرَدة بدليلِ إيراد ألفاظ تتعلق بإطاري المكان والزمان ؛ وهي ألفاظ تُعزِّزها الوقائع المشاهَدة ، والملاحظَة الحسية لِترقّى إلى أن تكون علمية .

– ومن جهة أخرى ، فإن الوقائعَ ذاتها مما ورد في المقدمتين ، لا تقوم إلا بوصفها محصّلة لمبادىء قبلية ينطوي عليها الفكر ؛ فإدراك واقعة " مشاهدة طلوع الشمس كل يوم كنظام كوني " ، وواقعة " مشاهدة أحوال أمم معينة كنظام اجتماعي " ـــ مؤطرتين في المكان والزمان ـــ يحتاج هذا الإدراك ، قبل المشاهدة والخبرة العينية ، إلى تصور اطّراد هاتين الواقعتين وِفق أسبابٍ أولى ، وحتمية دائمة ؛

– فعبارتا " كُل يوم " و" أحوال أمم معينة " ، تدلّان على أن العقل مزوّد ، قبل المشاهدة ، بنسقٍ يتيح له رصد اطّراد الوقائع في الزمان والمكان . وبدون هذا النسق العقلي القبلي ، لا يتأتى الوصول إلى نتيجة بعدية تفرزها المشاهدة والتجربة .

ـ وعبارتا " نظام كوني " و" نظام اجتماعي " ، توحيان بوجود آلية تمكّن من استخلاص معرفة من تكرار الوقائع ، وفق مبدأ السببية ، وهي معرفة تصلها بعضَها ببعضٍ ، وفي ذلك ما يحولُ دون الاعتقاد المسبق بفكرة المصادفة .

ـ وأخيراً، فإن النتيجة التي آل إليها الاستدلال الاستقرائي: " كل أمة (مثل الطبيعة) .. إلخ " ، تحمل في طياها عنصري التعميم وإمكانية التنبؤ ؛ وهما عنصران لا يتّسقان إلاّ بإيمان مُسْبقٍ من العقل ، بحتمية حدوث تلك الوقائع بمجرد توفر أسباها وشروطها ، وذلك بمعزل عن اللّانظام والعشوائية .

إن هذا النوع من الاستدلال هو الذي يقوم عليه العلم من خلال المنهج التجريبي الــذي يوظفه ؛ وسبب ذلك كونه استدلالا يتميز بالخصوبة والإنتاج . وعليه ، فإنه لمن الــضروري الاطّلاعُ على المنطق الاستقرائي ،[75] ومحاولة الإجابة عن كل التساؤلات التي طرحناها قبــل عرضنا وتحليلنا للوضعية المشكلة .

---

[75] ـــ ويسمى أيضا بالمنطق المادي ، كما يجدر بنا أن نشير إلى أن المنهج التجريبي كثيرا ما يطلق عليه إسم المنهج الاستقرائي.



II– كيف ينطبق الفكر مع الواقع

يتجلّى ذلك في التعرف على طبيعة الاستقراء من الناحية النسقية : مفهومه ، وأنواعه ، ومن الناحية الإجرائية : خطواته ، وقواعده ، في سياق البحث العلمي (أوالمنهج التجريبي) .

أولا : التعرف على طبيعة الاستقراء من الناحية النسقية

وتتمثّل هذه الطبيعة النسقية في مفهوميه التقليدي والحديث ، وفي ذكر أنواعه :

1– مفهومه

أ– في الفكر القديم : عرّفه " أرسطو " ، وهو أوّل من استعمل كلمة استقراء (Induction) ، بأنه " إقامة قضية عامة ليس عن طريق الاستنباط ، وإنما بالالتجاء إلى الأمثلة الجزئية التي يكمن فيها صدق تلك القضية العامة ، أو هو البرهنة على أن قضية ما صادقة صدقاً كلياً بإثبات أنها صادقة في كل حالة جزئية إثباتاً تجريبياً " .[76] ورأى أنه من حيث القيمة " أكثر إقناعاً وأَبْيَنُ وأَعْرَفُ في الحسِّ ، وهو مُشترك للجمهور ، أما القياس فهو أشدّ إلزاماً للحجة وأبلغ عند المناقضين " .[77] ويقول عنه " ابن تيمية " : " هو الاستدلال بالجزئي على الكلّي ، ويكون يقينياً إذا كان استقراء تامّاً ، لأنه حينئذ نكون قد حكمنا على القدر المشترك بما وجدناه في جميع الأفراد وإلا فهو ناقص " .[78] وبهذا المعنى ، فهو عند الأقدمين أدنى من حيث الأهمية مقارنة بالقياس .

ب– في الفكر الحديث : ارتبط مفهومه بالنقد اللاذع الذي وجّهه " فرنسيس بيكون " (ت. 1626) إلى المنطق الصوري ، وخاصة نظرية القياس باعتبارها تحصيل حاصل لا يحمل أي جديد . وقد عرّف الاستقراء بأنه " استنتاج قضية كلية من أكثر من قضيتين ؛ وبعبارة أخرى ، هو استخلاص القواعد العامة من الأحكام الجزئية " .[79] وكان " ج.س.مل " (ت. 1873) يرى أن القياس لا قيمة له ، لأن الاستدلال فيه يعتمد أصلاً على أمثلة جزئية ، وليس على مقدمة كبرى كلية ليست في الحقيقة ، إلاّ نتيجة استقراء ناقص ، وكلما كثُرت المقدمات التي يتكوّن منها الاستقراء ، كلما زاد احتمال صدق النتيجةَ المنبثقة عنها .

---

76 — أرسطو ، منطق أرسطو ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ج. 3 ، مكتبة النهضة المصرية ، 1952 ، ص ، 713 .

77 — المصدر نفسه ، ج. 2 ، ص ، 487 .

78 — ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، مكتبة بومباي ، 1949 ، ص ، 6 .

79 — د. مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق ، ط. 3 ، دار الطليعة ، بيروت 1985 ، ص ، 244 .

1- أنواعه

الاستقراء نوعان : تامٌ وناقصٌ ؛ والناقص ينقسم هو كذلك إلى قسمين : معلّل وغير معلّلٍ .

أ- الاستقراء التّام : (L'Induction complète) : وهو استقراء يقيني لأنه يقوم على استقراء لكل جزئيات موضوع البحث سواءً كانت هذه أجناساً أو أنواعاً أو أفراداً ، وبعبارة أخرى ، هو انتقال الفكر من حكم جزئي على كل فرد من أفراد مجموعة معينة إلى حكم كلّي يتناول كل أفراد هذه المجموعة . ولا يكون الاستقراء التّام ممكنا ، إلا متى استند إلى مقدمات جزئية محدودةِ العدد ، مثال ذلك :

عزيز ناجح ، وأمين ناجح ، وسعيد ناجح
عزيز وأمين وسعيد هم كل أبناء المهندس سليم
كل أبناء المهندس سليم ناجحون . (نتيجة)

ب- الاستقراء الناقص : (L'Induction incomplète) : وهو استقراءٌ غير يقيني بصورة مطلقة ؛ لأنه يقوم على تفحُّص بعض الجزئيات فقط ؛ ومعنى ذلك ، أن الفكر ينتقل من الحكم على بعض الجزئيات إلى حكم كليٍّ يتناول كل النوع أو الجنس الذي يشمل هذه الجزئيات ؛ وبعبارة أخرى ، هو حركة الانتقال من معرفة جزئية إلى معرفة كلية . وهذا لا يعني أنه استقراء لا يحتمل اليقين ، بل الواقع يشير فقط ، إلى تعذر ملاحظة كل الجزئيات للوصول إلى قاعدة عامة .

وعليه ، يمكن تقسيم الاستقراء الناقص إلى قسمين :

* **استقراء ناقص معلّل** : وهو استقراءٌ يقيني ، لأن الحكم فيه يستند إلى علّة مشتركة قائمة في كل جزئياته ، واستقراء كمي وكيفي يقوم على الملاحظة والتعليل معاً ؛ مثال ذلك:

- إذا لاحظنا أنه كلما زاد الضغط على بعض الغازات ، قلّ حجمُها ؛
- وأنه كلما نقص الضغط عليها ، زاد حجمها بنسبةٍ معينة وتحت درجة حرارةٍ معينة،

أمكننا أن نستنتج بأن :

- كل غازٍ يتعرض لزيادة الضغط عليه ، يقلّ حجمه ؛
- وكل غازٍ يتعرض لنقصٍ في الضغط عليه ، يزداد حجمه بنسبة ودرجة حرارة معينة.

وتعليل هذا ، أن الغازات كلّها ذات طبيعة متشابهة ، والعلة الوحيدة التي تسبّبُ زيادة حجمها أو نقصانه هو زيادة الضغط عليها أو نقصانه .

* **استقراء ناقص غير معلّل** : وهو استقراء غير يقيني ، لأنّ الحكم فيه لا يقوم على أساس من التعليل ، وإنما فقط على الملاحظة ؛ كمعرفة صفة عرضية لبعض الجزئيات وتعميم هذه الصفة على جميع الجزئيات المشابهة لها . مثال ذلك ، قولُنا :

— الإنسان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ ؛
— الجمل والأسد والحمار حيوانات تحرك فكّها الأسفل عند المضغ ؛
— كل حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ . (نتيجة)

= فالنتيجة هنا خطأ ، لأنّ صدق الجزء لا يستتبع بالضرورة ، صدق الكل المتداخل معه؛ فإذا كان الإنسان والجملِ والأسد والحمار كائنات تحرك فكّها الأسفل عند المضغ ، فإن بعض الحيوان لا يحرك فكّه الأسفل عند المضغ مثل التمساح الذي يحرك فكه الأعلى ، وبعض الحيوان ليس له فكٌّ أصلاً . والنتيجة الصحيحة : أن بعض الحيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ وليس كل حيوان ، والاستثناء لا يؤسس القانون .

ثانيا : التعرف على الاستقراء من الناحية الإجرائية

وتتمثل طبيعة الاستقراء الإجرائية في عرض خطوات المنهج التجريبي ، وبيان قواعده :

1– خطوات المنهج التجريبي

وهي عند المنظرين من الفلاسفة ، ثلاث خطوات ، وهي : الملاحظة ، والفرضية ، والتجريب[80] .

أ– الملاحظة

إن دراسة خطوة الملاحظة ، تكشف لنا عن مستويات مختلفة لها ؛ فليست الملاحظات جميعاً من نفس النوع ؛ فملاحظة الرجل العادي تختلف عن ملاحظة العالم من حيث إن الملاحظة الأولى مشاهَدة عادية ، والثانية ملاحظة علمية . والملاحظة العلَمية بدورها ، إمَّا بسيطة أو مسلّحة ، وقد تكون كيفية أو كمية . فكيف نميِّز بين هذه الأنماط من الملاحظة داخل الخطوة الواحدة ؟

* – وبعضهم يضيف خطوة رابعة هي استخلاص القوانين ؛ إلا أنها في التقسيم الثلاثي ، تلاحق خطوة التجريب دون انفصال عنها .

إن الملاحظة التي يقوم بها الرجل العادي في حياته اليومية ، تختلف عن ملاحظة العالِم . فالرجل العادي لا يبغي التوصل لكشف علمي ، مما يجعل ملاحظته عرضية ، وغالباً ما تخضع لغرض النفع العام ؛ فلا تتضمن النقد الفاحص للظواهر ولا تطرح إشكالاً ما .

أما الملاحظة العلمية ، فإنها تتجاوز مجرَّد المشاهدة ، إنما " تركيزُ الانتباه لغرض البحث ، وبصيرةٌ ذات تمييز ، وإدراكٌ عقلي لأوجه الشبه والاختلاف ، وحدّةَ الذهن وقدرتـه على التمييز والفهم العميق " .[81] والعالِم حين يلاحظ ظاهرة معينة ، فإن ملاحظته لها تكون بهدف الكشف عما هو جديد فيها ، ليصبح جزءاً مكمِّلاً لنسق معرفته عن العالَم . ومن هنا ، فإنه يمكن القول بأن الملاحظة العرضية قد تتحوَّل ، من خلال النشاط العقلي ، إلى ملاحظة مقصودة ومنظمة إذا تحلّت بالأناة والصبر ، وابتعدت عن سوابق الأحكام ، وتنزهت عن الأهواء والرغبات وكل ما هو ذاتي ، واعتمدت فقط ، على الحواس التي تُعدُّ بمثابة الأدوات المباشرة للملاحظة ، وعلى وجه أخصّ حاسة البصر . وإذا كانت سلامة الحواس شرطاً ضرورياً لأداء عملها ، إلا أن أداءها هذا ، محدود بحدٍّ أعلى وحدٍّ أدنى لا يتجاوزهما ، ولذلك فهي تحتاج إلى أن تكون مسلَّحة أحياناً ، بأجهزة تقنية متخصصة تتعلق برصد حوادث العالمَيْن : اللامتناهي في الكبر واللاّمتناهي في الصغر ، أو بقياسها على نحوٍ كميٍّ دقيقٍ .

ب– الفرضية

إن الظواهر التي يشاهدها العالِم ، سواءً في عالَم الملاحظة الكبير ، أو في معمل أبحاثه ، تُثير في ذهنه أفكاراً أو تصورات معينة ، وهو ما ندعوه بالفرضية (Hypothèse) . فما حقيقة هذه الخطوة ، وما أهميتها في البحث والكشوفات العلمية ؟

إن الفرضية في معناها العام " ظنٌّ (أو تخمينٌ أو مشروع) نتقدم به لتفسير واقعة ما ، أو إيجاد علاقة ما بين مجموعة من الوقائع " ،[82] وبذلك ، فهي ـــ على حدِّ تعبير " ماخ " (ت. 1916) " تفسيرٌ مؤقت لوقائعَ معينة بمعزل عن امتحان الوقائع ، حتى إذا ما امتُحن في الوقائع ، أصبح من بعدُ ، إمَّا فرضاً فاشلا يجبُ العدول عنه إلى غيره ، وإمَّا قانوناً يفسر مجرى الظواهر " .[83]

---

[81] – مثال ذلك المجاهر على مختلف أنواعها ، المرقاب (التلسكوب) ، الأقمار الصناعية ، جهاز قياس الحرارة ، الضغط الجوي ، درجـة الزلازل ، سرعة الرياح ، الضوء ، الصوت ، فضلا عن المجسات واللـواقط وآلات التصوير في الطب وغيره ... إلخ .

[82] – ماهر عبد القادر محمد علي ، ص 185 .

[83] – عبد الرحمن بدوي ، مناهج البحث العلمي ، وكالة المطبوعات ، ط 3 ، الكويت ، 1977 ، ص، 145 .

إن دراسة أعمال العلماء واكتشافاتهم العلمية ، تكشف لنا صلات وثيقة بين الفرضية والخيال والحدس ؛ فهذه الأعمال والكشوفات هي من التعقيد والتشابك بحيث إنه حين تستثير العالمَ مشكلةٌ من المشكلات ، فهو مُطالب بأن يأخذ في النظر إليها من جميع جوانها ليختزلَها إلى أقلّ عدد ممكن من المشكلات الجزئية ، ويقلّبها على أوجهها المختلفة في الذهن للوصول إلى الحلول المُقترحة للمشكلة . والعنصر السيكولوجي المتضمَّن عادةً في الفرضية ، هو ما يجعل منهج العلم مؤسَّساً على تخمينات جريئة هي من إنشاء التخيل المبدع ، وقد يندفع حل من الحلول فجأةً ، أمام ذهن الباحث دون مقدمات ، وهو ما نطلق عليه الحدس أو الإلهام .

أما العوامل الخارجية ، فليست إلا مجرَّد فرصٍ ومناسبات لوضع الفرضية ، ولا يمكن بأيِّ حال من الأحوال أن تكون شروطاً كافية للافتراض ؛ وأكثر الظواهر التي شاهدها كبار العلماء وأقاموا عليها فرضياتهم العلمية ، يشاهدها الناس كل يوم دون أن يثير ذلك أدنى انتباه لديهم ؛ " فظاهرة سقوط الأجسام مثلاً ، ظاهرةٌ مشاهدة في كل دقيقة وعند كل إنسانٍ ، ومع ذلك ، لم يصل أحدٌ قبل " نيوتن " إلى وضع قانون الجاذبية " .[84]

وهكذا ، فالفرضية العلمية يجب أن تبدأ من واقعة مشاهَدة ، وأن تكون مما يقبل التحقق ، وخاليةً من التناقض ، حتى تتبوأ مكانتها كخطوة رئيسة من خطوات المنهج التجريبي .

ج- التجريب

إن الباحث في مجال المنهج التجريبي ، يعتمد على التجريب في تأسيس النسق العلمي للمعرفة أكثرَ من اعتماده على مجرَّد ملاحظة وقائع العالَم المادي . فهو يزوِّد العلم بالأساس الواقعي الذي يثبت أو ينفي وجهة نظر الباحث أو الفرضية التي يعتمدها . ويذهب المشتغلون بالبحث العلمي إلى تحديدات معينة للتجريب . فهو ملاحظة مستثارة تتمُّ تحت شروط معينة ، تمكّن من استبعاد أكبر قدرٍ من المؤثرات الخارجية ، للحصول على نتيجة معلومة . وهو يقتضي من المجرِّب ، أن يقومَ بتنويع عمله لتأكيد طابع الشمولية ، أو لغرض تعديلها من أجل تقريبها ما أمكن للتفسير المطلوب ، ويُملي عليه التحلي بالموضوعية في حكمه على نتائجها . فالمجرب البارع يستطيع أن يستبعد العوامل الذاتية ، ويعيدَ ترتيب الأشياء في ضوء النسق الذي يدرسه ، ليُضفيَ على الأشياء ، الوحدةَ والنظام .



[84] — المرجع نفسه ، ص ، 147 .



وكثيراً ما يتعرض الباحث للخطأ في إجراء تجاربه لأسباب ، أبرزها قصورُ أدواته المستعملة ، أو إغفالُ ناحية لها أهميتها في تعليل الظاهرة ، وخاصةً حينما يتدخل في مجرى حدوثها ، أو يغير من ظروفها أو تركيبتها حتى تظهر في أنسب صورة لدراستها ، بل قد لا يتيسّر إجراء التجارب في الكثيرِ من الحالات ، كحالة الفلكي الذي يرصد أجرام الفضاء ، والجيولوجي الذي يتناول تكوين الطبقات الأرضية ، والفيزيولوجي الذي يدرس وظائف أعضاء الجسم ، فضلاً عن عالم الإنسان . لذلك فإنه ، كما في خطوة الملاحظة ، على المجرب أن يستعين بالآلات والأجهزةَ المعملية التي تزوِّده بنسبٍ ودلالات محدّدة لتذليل هذه العوائق .

وثمّة ميزة هامة في التجريب كونُه يتعلق بضبط المقادير وبتغيرها كمياً ؛ إذ يقوم الباحث بتحليل عيِّنات لمعرفة مكوناتها الأولية ، ويُفضي ذلك به إلى تعين نسب كمية في صورة أرقام قد تكون صارمة ، أو تقريبية بحساب احتمالات الخطأ الممكنة . ولذلك ، يرى بعض الدارسين أن التجريب يرتبط باستخدام الرياضيات ، وأساليب القياس الكمي . فالرياضيات هي أسلوب العصر ، وهي السبيل إلى اليقين الموضوعي . والمعطيات التي يحصل عليها الباحث من العالَم الخارجي ويُخضعها للتفكير الرياضي المستند إلى التجريب ، تكشف دلالاتُها عن درجة من الموضوعية واليقين تقترب إلى حدٍّ كبير من يقين الرياضيات ذاتها ، ومن ثمة يمكن القولُ بأن التجارب تجري على أشياء تخضع للملاحظة والقياس الدقيق .

2- قواعد المنهج التجريبي

فضلاً عن الخطوات التي يتَّبعها الاستقراء ـــ وهي : الملاحظة ، ووضع الفروض وتحقيقها (التجريب) لاستخلاص القوانين العامة ـــ فإن هناك طرقاً (أو قواعد) اشترطها بعض المهتمِّين بالمنهج ، لتبرير وصول الاستقراء إلى تلك القوانين . فما هي طبيعة هذه الطرق (أو القواعد)؟

أ- **طريقة التلازم في الحضور** : وهي تقوم على أساس التلازم بين العلة والمعلوم في الوجود ، فإذا وجدت العلة قام المعلول بالضرورة ؛ وهذا يعني أن المستقرئَ عندما يلاحظ أن الحالات المختلفة للظاهرة التي يبحث فيها تشترك فيما بينها في شيء واحد ، يستنتج بأن هذا الشيء هو العلة في حدوث هذه الظاهرة . فالملاحظة المتكررة بأن الحرارة المرتفعة تسبب غليان الماء وتبخُّرَه ، تؤدي إلى الاستنتاج بأن الحرارة المرتفعة هي علة تبخُّر الماء (المعلول) .

ب- **طريقة التلازم في الغياب** : وتقوم على أساس التلازم بين العلة والمعلول في عدم وجود الظاهرة ؛ بمعنى أنه عندما ترتفع العلة يختـفي المعلول ولا يقوم له أثر ، كالاستنتاج مثلا ، بأن انعدام وجود الهواء هو السبب في عدم سماع الأصوات ، لأن وجود الهواء أصلا ، هو السبب في سماع الأصوات .

ج– **طريقة التلازم في التغيُّر** : وهي تعني أن كل تغير يطرأ على العلة ، لا بدّ من أن يجعل بالمقابل تغيُّراً يطرأ على المعلول يقدر كميا ، نظرا إلى التلازم القائم بينهما ، كقولنا بأن كل زيادة في الضغط على الغاز علة في تقليص حجمه ، وكل نقص في الضغط على الغاز علةٌ في ازدياد حجمه .

د– **طريقة البواقي** : وهي تعني أن العلة لشيء ما ، لا تكون في الوقت نفسه علة لشيء آخر مغاير للشيء الأول . فلو لاحظنا مثلا ، معلولين مختلفين لعلتين مجهولتين ، وتوصلنا إلى معرفة علة أحد المعلولين ، أمكن الاستنتاج بأن العلة الباقية هي سبب المعلول الثاني أو الشيء الآخر .[85]

III– وكيف يصل إلى هذا الانطباق ، إذاكان يأخذ بأحكام مسبقة غير مؤكدة علمياً ؟

للوهلة الأولى ، يبدو أنه من المفروض منهجياً عند اعتماد الملاحظة ، وهي أوّل خطوة كما رأينا ، تجنُّب أيِّ سوابق أحكام . ولكن الباحث في واقع ممارسته للبحث ، ينطلق وهو مؤمنٌ مسبقاً بمبادئَ كلية مجرَّدة غير مُثبتة علمياً مثل : الحتمية ، السببية ، واطّراد الحوادث . فكيف السبيل إلى حلِّ هذا التعارض ؟

أولا : يُفترض أن يحصل الانطباق بدون سوابق أحكام

1– طبيعة سوابق الأحكام ومصدرها

إن سوابق الأحكام (Préjugés) هي جملة الآراء والتصورات التي يكوِّنها العقل حول الأشياء والأشخاص والحوادث على نحوٍ أوّلي (أو قبلي) دون سند من الخبرة والوقائع البعدية التي تشكّلها من الناحية الموضوعية ؛ وهي آراء وتصورات معرضةٌ أحياناً ، للتواتر والانتقال من جيلٍ إلى آخر ، بفعل توارث الثقافات والمعتقدات . ومن مصادرها الأساسية ، يمكن أن نذكر : التفسير الميتافيزيقي ، و الغيبي ، و العرف السائد ، والانطباع والقناعات الشخصية .

2– دورها السلبي في إعاقة البحث العلمي

يتّفق كل الدارسين على أن سوابق الأحكام ، بالمعنى الذي رأيناه ، من شأنها أن تهدِّد مسار منهج البحث بالانحراف عن مقاصده ، بل وبتقويضه وإجهاضه قبل تطبيقه . والسبب في ذلك ، يعود إلى أنها تُعتبر في الغالب ، مطيةً للوقوع في الذاتية .

---

[85] – هذه الطرق الأربع المشهورة المستخدمة في الاستقراء تعرف بطرق [" مل " J-S.MILL] ، وقد سبقه إليها " فرانسيس بيكون " في لوائحه المشهورة ، وكانت عرضة للنقد الشديد من الإبستيمولوجيين المحدثين .

فالباحث ، إذا كان مَسُوقاً بطبيعته البشرية ، قد يسارع إلى إصدار أحكام لا تبررها مقدمات، ويَنزع إلى التسليم بأفكار لمجرَّد أنها تصادف في نفسه هوىً ، أو تحقق له مصلحة ، أو لكونها فقط ، صادرةً عن تقديس المأثور عن السلف ؛ فينتهي به المطاف إلى الاعتقاد بأوهام زائفة ، تحُول بينه وبين ملاحظة الظاهرة على نحوٍ موضوعي وحقيقي . وقد وجد " بيكون " أن هذا النمط من التفكير الذي كان سائداً في القرون الوسطى ، لا يصلح أن يُعدَّ منطلقاً للعلماء في الكشف عن قوانين الطبيعة ، لأنَّ مقدماته تنطوي على أفكار عامة وشائعة تُقبل بدون تمحيصٍ ونقد . لكنْ بعد استعمال هذا النقد في العلم التجريبي للعصر الحديث ، صار لزاماً على الباحث ، تجنُّبُ الأقيسة الكاذبة ، والمصادرات الخاطئة بعدِّها من سوابق الأحكام .

ثانيا : ومع ذلك ، يجب أن يسلِّم الفكر بمبادىء تسبق التجربة

إن المنهج التجريبي ، بنبذه لسوابق الأحكام لما رأيناه من خطرها ، إنما ينشُد ضمان أكبر قدر من الموضوعية لمباحثه ؛ لذلك اشترط في الباحث أن يُقبِل على ملاحظة الظاهرة وهو متجرِّدٌ تماماً من أحكامه المسبقة . ولكنْ ، ألا يمكن الاعتقاد ، بالرغم من ذلك ، أن هذا المنهج وهو يسلِّم بالسببية والاطِّراد والحتمية ، يسلِّم في الوقت ذاته ، بأحكامٍ تسبق التجربة ؟

1– مبدأ السببية (أوالعلية)

هو من أسس الاستقراء التجريبي التي ينبني عليها ؛ و يمثِّل مصادرةً أوَّلية للعقل تنصُّ على " أن ما يقع في الطبيعة يمكن تفكيكه إلى حوادث ، وأن هذه الحوادث يمكن جمعُها أزواجا أزواجاً ، بحيث تكون حادثتا كلِّ زوجٍ من الحوادث مرتبطتين إحداهما بالأخرى برابطة العلة والمعلول " .[86] وبالرغم من موقف " هيوم " (ت. 1776) الشهير في معرض مناهضته لرأي العقليين بخصوص هذا المبدأ من حيث إنه غير عقلي ولا فطري ، بل إن مصدره الخبرة الإنسانية والعادة والانطباع الحسي الذي نحصل عليه من العالَم الخارجي ، إلاَّ أن فكرة الضرورة التي تقوم بين الظواهر في تتابعها ، تظل فكرةً في الذهن لا في الأشياء ؛ ذلك أن وجود هذه الأشياء مرتبط بالعقل ، بل لا يكون لها وجود في الواقع إلاَّ " لأنَّ عقلي يتأملها ويدركها " .[87] وعليه ، فإنه لما كانت الطبيعة الخارجية لا وجود لها إلا بواسطة هذا الإدراك، فلا بدّ من أن يسودها إذن ، مبدأ النظام كمسلّمة مفادها : " في سلسلة من الأحداث وجودُ ظاهرة لا بدّ من أن يعيّن وجود ظاهرة أخرى " ،[88] وهو نوع من الإسقاط العقلي .

---

[86] – محمد عبد الرحمن مرحبا ، المسألة الفلسفية ، ص ، 113 .
[87] – عبد الرحمن بدوي ، ص ، 175 .
[88] – المصدر نفسه ، ص ، 173 .

2- مبدأ اطّراد الظواهر

يمكن النظر إلى مبدأي السببية والاطّراد على أنهما مترابطان ؛ فكما أن العلاقة ضرورية بين العلة والمعلول في العقل قبل التجربة ، فإن الاعتقاد بمبدأ اطّراد الظواهر في الطبيعة هو اعتقاد راسخ ، وإنكاره يفضي إلى الإيمان بفكرة عدم الانتظام والفوضى ، وهو ما لا يقبله العقل ؛ فنحن نرى الشمس تشرق كل صباح في زمان معيّن ، ومن مكان محدّد ، وتغرب أيضاً في زمان ومكان محدّدين ؛ وتعبّر الظواهر الأخرى ، عن التكرار الذي لا يتغيّر ، وهو معنى الاطّراد . وهذه العلاقة الوظيفية بين المبدأين ، هي التي دفعت بـ" ميل " (Mill) إلى الحديث عمّا أسماه بـ" الاطّراد العلّي " الذي يعرّفه بوصفه " بمجموعة الشروط التي تؤدّي إلى إحداث أثر معيّن ، وأن يكون حدوث ذلك الأثر حدوثاً متتابعاً لا تغيّر فيه "[89] وهو تصور أو مبدأ توصّل إليه العقل من خلال إدراك الارتباط المتتابع والمتكرر بين ظاهرة وأخرى ، وأن في الطبيعة اتّصالاً ، وأن الطبيعة تخضع لظروف معينة تتكرر في أحوال عدّة مختلفة .

3- مبدأ الحتمية

وأقرب معاني هذا المبدأ إلى الذهن " أن الظواهر يتحتّم وقوعها متى توافرت أسبابها ، ويستحيل أن تقع مع غياب هذه الأسباب . فإذا ثار بركانٌ وألقى بحمَمه ، دلّت هذه الظاهرة على توافر أسباب أحدثَتْها ، وهي أسباب طبيعية " .[90] ويترتّب علىَ ذلك ، رفضُ القول بالطفرة والمصادفةَ والعشوائية واللانظام ؛ فلا معنى للاستقراء إلاّ أن يكون هناك افتراضُ أن الأشياء التي حدثت اليوم ، ستحدث دائماً ، بتوفر أسبابها وشروطها. وهنا ، نفرض مسبقاً عن طريق العقل " إمكانَ أن يسير الزمان والمكان كما هما الآن ، وأن تكون الظواهر العامة التي تدخل في إطارها الظواهر الجزئية ، سائرةً كما هي . فلا نفترض مثلا ، فَناء الشمس أو ظهور قوة جديدة أو تدخل قوة مفاجئة من عالَم مجهول " ،[91] بل " يجب علينا أن ننظر إلى الحالة الحاضرة للكون ، على أنها معلولة لحالته السابقة ، وعلة لحالته اللاحقة " .[92]

وهكذا ، يتبين أن انطباق الفكر مع الواقع من خلال الاستقراء والمنهج التجريبي المطبق في العلم — وإنْ تحرّى دائماً الموضوعية ونبذ الأحكام المسبقة المغرقة في ذاتيتها مما يصطدم مع الوقائع الحسية — فإنه لا يستغني عن الاحتكام إلى طائفة من المبادئ ، تنشأ عن قوانينه المنطقية الخاصة ، وعن خبرته المتحصّلة بالإدراك الحسي ؛ فتتظافر هذه المبادئ لتشكل الإطار الذي يمكّن الباحثين من التقدم في أبحاثهم ، وبدونها لا يستقيم لهم ذلك .

---

[89] — ماهر عبد القادر محمد علي ، ص ، 247 .

[90] — توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ، 206 .

[91] — عبد الرحمن بدوي ، ص ، 181 .

[92] — محمد عبد الرحمن مرحبا ، ص ، 120 ؛ والمقولة منسوبة إلى العالم الشهير " لابلاس " .

IV– كيف يستطيع بهذا الأسلوب المنطقي ، أن يضمن لنا الوصول إلى الحقيقة ؟

إذا طرحنا جانباً ، جملةَ المبادئ المسبقة — التي تشكّل الإطار المنطقي الضروري للفكر وهو مقبلٌ على دراسة ظواهر الطبيعة إلى تفحُّص أثر هذا الإطار المنطقي كأسلوب منهجي أثناء جريان الدراسة العلمية — فإننا نجد له مواضعَ أربعة أساسية تشكل مفهوماً للحقيقة التي يستهدفها ، ولا تكفي التجربة الحسية في الإحاطة بها ، وهي : الافتراض ، التقنين ، التعميم ، والتنبؤ . فما أهمية هذه المواضع في الاستقراء والمنهج التجريبي ؟

أولا: الوصول إلى الحقيقة بضمانةٍ من عقلنة الظواهر

إن عقلَنةَ الظواهر بناءً على المبادئ المسبقة المشكّلة للإطار المنطقي للفكر ، تتمثّل أساساً في إجرائي الافتراض ، والتقنين :

1– الإطار المنطقي للافتراض كمشروعٍ للحقيقة العلمية

تُنسب إلى " نيوتن " (Newton - ت.1727) عبارة مشهورة تقول : " إنني لا أكوّن فروضاً ! " ، لكن لا يعني ذلكٍ عنده ، أنه لم يستعمل الافتراض في أبحاثه التي أوصلته إلى صياغة نظرية الجاذبية ، بل كلُّ ما في الأمر أنه أراد أن يُنبِّهنا إلى خطورةِ التّمادي في الافتراضات خاصة الميتافيزيقية ، أمّا الواقعية منها سواء كانت عليةً ، وصفيةً ، أو صوريةً ، فهي ضرورية للوصول إلى الحقيقة .

وعلى نحوٍ عامٍّ ، فإن الباحث يحتاج في الافتراض ، إلى الكشف عن علة الظاهرة أي إلى استنباط نتائجَ مطابقة للوقائع التي يعلم أنها حقيقية ؛ والتفسير العلّي هو الهدف الأسمى لكثير من الافتراضات . ومن جهة ثانية ، فهو في حاجة إلى تمثّل اطّراد بين الظواهر حتى يمكنه اعتماد افتراضٍ وصفيٍّ يقوده إلى إجراء التجريب على نحو دقيق وموثوق . وأخيراً ، كما هو الشأن في علم الفلك وغيره ، لا غنىً للباحث عن اعتماد الأفتراض الصوري ، كعلاقات رياضية ، على أساس من الاعتقاد بفكرة النظام والآلية والحتمية .

وعلى ضوء هذا الفهم ، فإن إنكار " نيوتن " للافتراض ليس موجّها نحو كل أنواعه ، وإنما لتلك التي لا سبيل إلى تحقيقها . أمّا إذا كانت ممّا يقبل الخضوع للخبرة الحسية ، وألاّ تكون متعارضة مع قوانين الطبيعة التي يُسلّم بصدقها ، أو قوانين الفكر ، وأن تتّفق نتائجه مع الواقع ، فهو إجراء ضروري للوصول إلى شيء عن العالَم أكثر يقيناً .

2- الإطار المنطقي للقانون كصياغة للحقيقة العلمية

يُعدُّ القانون العلمي محصّلةً تضمُّ نتائجَ البحث المعتمَد خلال المنهج التجريبي مصاغةً غالباً صياغة رياضية بعد إخضاع الفرضية للتحقق التجريبي ؛ فإذا أسفر هذا التحقق عن مطابقتها للوقائع التي جاءت لتفسيرها ، انتقلت من كونها اقتراحاً مؤقتاً إلى قانون علمي .

ومن المعلوم أنّنا لا نستطيع مشاهدة القانون في العَيان وفي التجربة الخارجية ، لأنه تعبير عن رابطة وإضافة ؛ والروابط والنِّسب تقوم بين الأشياء في العقل ، ولا توجد في الأشياء ذاتـــها . لذلك ، فإنه يحصل من خلال تظافر قراءات للحالات الجزئية المفرَّدة ، وتوافق النّتائج التي تنتهي إليها بسند أوّلي من الفكر ومبادئه ، وخاصة مبدأ السببية الذي يضمن هذا التوافق حتى وإن شكّك بعضُ الباحثين في جدواه لآثاره الفلسفية .

وهكذا ، فإن الاستقراء التجريبي ينصبُّ على اكتشاف القوانين ، وما تمثّله من صور الاطّراد في الطبيعة التي نتخيّلها حين ننتقل استدلالياً من الملاحظة إلى ما لم يُلاحظ بعد . وهذه القوانين المعبِّرة عن الاطّراد أربعةُ أنماط : " الأوّل منها ، يمثّل قوانين الاطّراد المنتظَم للخصائص التي تُستخدَم في تصنيف الأنواع الطبيعية إلى أجناسٍ وأنواعٍ ، بناءً على صفات معينة موجودة فيها ؛ والثاني يعبِّر عن قوانين متعلقة باطّراد التطوّر المتوقّع في عمليات طبيعية معينة ، ومن أمثلتها القانون الثاني للدينامية الحرارية ؛ والنوع الثالث من القوانين يعبِّر عن العلاقات الدالة بين الكميات المقيسة، ومن أمثلتها قانون الغازات الذي يعبِّر عن العلاقة بين الضغط والحجم في حالة ثبوت دراجة الحرارة ؛ أمَّا النمط الأخير من القوانين ، فيهتمُّ بدراسة الثوابت العددية في الطبيعة مثل تحديد سرعة الضوء ".[93]

وفي سياق هذا الإطار المنطقي إذن ، فإن الوظيفة الأساسية للعالم تتبلور في ربط الظواهر بعضها من خلال العلاقات التي تقوم بينها وصولاً إلى نظرية عامـــة ، أو بمجموعـــة قـــوانين تجريبية. ومع أن مبدأ العلية الفلسفي لم يعد يشكّل سنداً للقانون العلمي ، فإن تصوّر نظـــام الحتمية يبقى عاملاً من عوامل تبرير هذا القانون من حيث كونه ثابتاً وعامّاً ، حتى وإن تبيَّن لأكثر الدارسين ، إثر التطور الحاصل في الفيزياء المعاصرة ، أن ثمة موضعاً للاّحتمية والارتياب أيضاً.

---

[93] ـــ ماهر عبد القادر محمد علي ، ص ، 306 .





ثانيا : الوصول إليها بضمانة من انتظام الظواهر

إن انتظام الظواهر المؤطّر بالمبادىء الأولى للفكر السابقة عن التجربة مما ذكرنا ، يُكسب مفهوم الحقيقة مشروعيته ، وذلك من خلال إجرائي التعميم ، والتنبؤ :

1- التعميم كقابلية انتظام الظواهر في المكان

يهتمّ الاستقراء بالنظريات العامة ذات الطابع التفسيري . وتشير النظرية إلى " مجموعة من القوانين العامة التي يرتبط أحدها بالآخر ارتباطا متّسقا ، يعتمد بعضُها على بعض ، وهي جميعاً متعلقة بنوعٍ واحد من الظواهر ؛ وكلُّ قانون في هذه النظرية العلمية أو تلك ، إنما يفسر جانباً معيّناً من تلك الظواهر ، بحيث إن مجموعة تلك القوانين المؤلّفة للنظريات العلمية تفسر تلك الظواهر من كل جوانبها "[94] ؛ ومعنى ذلك ، أن التعميم المترابط والمؤسّس يقتضي في أعلى مراحله القيامَ بالتنظير : هذه العملية العقلية المجرَّدة التي لا مناص للحقيقة العلمية من الانضواء تحتها ؛ فإذا وجدنا أن تكرار حالات (أ) مسبوقة سبقاً سببياً بـــ(ب) في شروط معينة وثابتة ، فإننا نستمر في تفسير نفس الحالات في نفس الأسباب والشروط من خلال التشابه والتجانس في المجال (المكان) ؛ ذلك أن الإطار المنطقي للفكر يتضمن مصادرة أوّلية لها صلة ــــ إلى جانب السببية ــــ بالاطّراد والحتمية ؛ ومفاد هذه المصادرة ، أنه حين يكون لدينا عدد من الظواهر المتشابهة في البنية والتركيب مرتَّبةً في مساحة مكانية بحيث لا توجد مسافات كبيرة بين ظاهرة وأخرى ، يمكننا القول ، إن لكل تلك الظواهر نفس التفسير ؛ وهــذا بالضبط ما يعنيه وصفُ النتيجة في الاستقــراء من الوجهة المنطقية على أنها (قضية كلية) : " فلسنا في حاجة إلى دراسة كل الظواهر في المكان ، بل يكفي أن نقوم بالتجربة على مجموعة من الظــواهر في هذا المكان ، لكي نعمِّم الحكم فنجعلَه صالحاً في أي مكان آخر "[95] .

إن التعميم يتعدّى حدود التجربة المفرَدة في المكان إلى كل تجربة في أيٍّ مكان ضمن الشروط المتماثلة ؛ فقانون سقوط الأجسام ينطبق على كل الأجسام مهما اختلفت البلدان والتضاريس وأنواع المناخ ، لأن شرط الجاذبية واحد في كل هذه الوضعيات المكانية .

---

[94] ـــ المرجع السابق ، ص ، (309-310) .

[95] ـــ عبد الرحمن بدوي ، ص ، 173 .



2- التنبؤ كقابلية انتظام الأشياء في الزمان

إن الاستقراء يمكّننا من جهة أخرى ، من تجاوز نطاق خبرتنا والحصول على تنبؤات جديدة استناداً إلى قانون عام ، لأن التنبؤ دون سند نوعٌ من العلم الاحتمالي ، ولكن في نفس الوقت لا يوجد ما يثبت أن المستقبل سيكون على غرار الماضي والحاضر ، بل ليس هناك حجج برهانية تدعم هذا التماثل ، إذا علمنا أنه " من الجائز عقلا أن نتصور تغيراً في مجال الطبيعة يقلب استدلالاتنا عن التجربة رأساً على عقب ".[96] ومع ذلك ، فإن التنبؤ مشروع وضروري في البحث العلمي من حيث " إننا لسنا في حاجة إلى دراسة الظواهر في كل لحظات الزمان ، بل يكفي أن نلاحظ ظاهرة ما في زمن ما ، لكي نحكم بأن القوانين التي تحكمها ، ستكون دائماً على هذا النحو على مدى الزمان ".[97]

وقد أفضت التطورات المعاصرة للفيزياء وعلوم الطبيعة والفلك ، خاصة بعد صياغة نظرية النسبية الخاصة والعامة ، وظهور علاقات الارتياب لأول مرة ، إلى تغير في المفاهيم ومنها مفهوما الزمن والتنبؤ؛ " ذلك أن نتائجها جعلت العالم يتمسك بمبدأ آخر يسميه " هيزنبرغ " (ت. 1976) مبدأ اللاتحديد الذي يرى فيه أنه إذا كان لدينا إلكترونان (أ) و(ب) ، فإنهما حين يصطدمان تتألف منهما نقطة من السيل الكهربي تتفتت من جديد لتؤلف إلكترونين جديدين (ص) و(د) . وحين نسأل أين ذهب (أ) بعد اصطدامه بـــ(ب) ؟ الجواب هو أن (أ) لم يعد يوجد على الإطلاق ".[98] ومعنى ذلك ، أنه لا يمكننا من الناحية النظرية ، أن نتنبأ بما سوف يحدث حتى لو أتيحت لنا معرفة كل الشروط التي نظن أنها تحدد الظاهرة ، بخلاف ما ذهب إليه أنصار الحتمية قبل حدوث هذه التطورات ، وأن حركة الإلكترونات دليل يقوم ضدَّ الحركة المتصلة (الاطّراد) والحتمية ، فضلا عن مبدأ السببية .

وبالرغم من كل ذلك ، فإن العلماء لا ينكرون مبدأ السببية والمبادئ الأخرى ، ولكنهم ينكرون أن كل قانون علمي ، إنما هو تفسير سببـــي ؛ ويقرّون أن هناك عدداً من القوانين العلمية لا تنطوي على تلك العلاقة بالرغم من كونها تعميمات استقرائية .

V- وهل الانطباق مع الواقع في هذه الحالة ، يمنع الفكر من الانطباق مع نفسه أيضاً ؟

يذهب المناطقة والعلماء على حدٍّ سواء ، إلى أن العلم الحديث أحرز تقدّماً كبيراً بفضل استخدام المنهج التجريبي ؛ وهذا التقدم لا يعني أنه يستند إلى الملاحظة والتجريب فقط ، بل إنه يتخذ إلى جانب ذلك ، من المنهج الفرضي الاستنباطي القائم على النســق الرياضي من جهة ، والمنطق ومبادئ العقل من جهة ثانية ، ركيزةً أساسية له . فكيف يتـأتى للفكــر أن ينطبق مع نفسه من خلال انطباقه مع الوقائع التجريبية ؟

---

[96] — ماهر عبد القادر محمد علي ، ص ، 243 .

[97] — بلوي ، ص ، 172 .

[98] — محمود فهمي زيدان ، الاستقراء والمنهج العلمي ، مكتبة الجامعة العربية ، بيروت ، 1966 ، ص ، 180 .

أولا : النسق الرياضي يترجم انطباقه مع نفسه ومع الواقع

يقوم الباحث على ضوء معطيات الملاحظة والتجريب ، بإجراء عمليات استنباطية تستخدم الرياضيات كأداة للتحليل ، ثم يرتدّ ثانية إلى الوقائع لمعرفة ما إذا كانت نتائج الاستنباط صحيحة أم خاطئة . فإذا خلص إلى القانون ، صاغه وفق التكميم الرياضي :

1- النسق الرياضي المجرد يطابق العلم التجريبي

تُبين أعمال الفلكي " تيكوبراهي " (Tycho brahé – ت. 1601) ، أنه كان ملاحظاً جيدا ، ثابر على رصد حركة الكواكب معتمداً على البصر وبعض الأدوات البسيطة مثل المنقلة المدرجة (قبل اختراع التلسكوب) . إلا أنه افتقر إلى العقلية الرياضية التي يمكن أن تُخضع نتائج الملاحظة للاستنباط الرياضي ؛ وهو ما توافر لمعاصره " كبلر " (Kepler – ت. 1630) الذي استنبط من تلك الملاحظة النسبة بين الزمن الذي يستغرقه الكوكب ليدور حول الشمس وبين بُعده عنها ، فقام بحسابها رياضياً متخيّلا أن مساراتها دائرية ، لكنه عدّل ذلك بعدما لاحظ تغيّراً في مسار المريخ ، ليتخيَّل أنها بيضاوية ، ووجد أن نتائج عملياته الرياضية تتفق مع الوقائع الملاحظة . فالتفسير الرياضي في هذه الحالة ، يتجاوز نطاق الظواهر التي سبقت ملاحظتُها ، لاختبار نتائجها بالرجوع إلى الواقع مرة أخرى . وكذلك كان الشأن لدى من جاء بعدهما من فلكيين وفيزيائيين وغيرهم ؛ ومن ثمة ، فإن العالِم التجريبي حين يستخدم الاستنباطِ الرياضي ، إنما ينظر إليه على أنه مرشدٌ للبحث عن وقائع جديدة والكشف عنها بناء على الملاحظة .

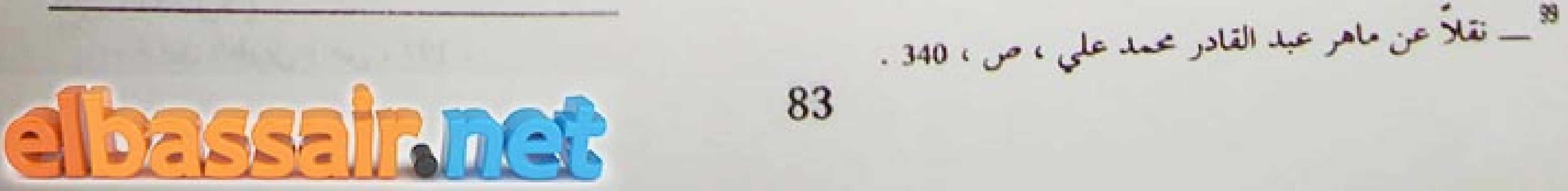
فالمنهج التجريبي الحديث أصبح إذن ، يعتمد على الجمع بين منهج الملاحظة والمنهج الرياضي ، وبالتالي فإن نتائجه تتضمن نسبة من اليقين العقلي ، ونسبة من الاحتمال الواقعي .

2- الرياضيات تمدُّ العلم التجريبي بلغته الدقيقة

من المعروف أن " غاليلي " (Galilée – ت. 1642) أدرك مبكّراً فاعلية الرياضيات كأداة من أدوات العلم الحديث ، فأكّد " أن الطبيعة كتبت قوانينها بلغة رياضية "[99] ، والتجارب التي قام بها لإثبات قانون سقوط الأجسام ، تمثل نموذج المنهج الذي يجمع بين التجربة والقياس والرياضيات ؛ وسايره " نيوتن " في وضعه لنظرية الجاذبية في صيغة رياضية دقيقة بناء على حسابٍ كمّي هو حساب التفاضل ، وواصل على النهج نفسهِ ، سائر العلماء اللاحقين.



[99] ـــ نقلاً عن ماهر عبد القادر محمد علي ، ص ، 340 .



إن الرياضيات تحتوي في مفاهيمها وتحوُّلاتها على كل ما هو جوهري من الخواص الكمية والصورية للأجسام وظواهر الطبيعة . وهذا العنصر الذي تحتوي عليه هو من صنع عقولنا كتجريد ، وكوسيلة موظفة في المنهج التجريبي الذي " نَزَع إلى صبِّ قوانينه في لغة رياضية التماساً للدقة [...] ومن أجل هذا دخل الإحصاء مجال البحث العلمي واستُخدم خاصة في الأبحاث التي تعذَّر أو صعُب إجراء التجارب فيها [...] وميزة الإحصاء أنه يسجِّل الحقائق المتَّصلة بالظواهر في صورة قياسية عددية ، ويلخِّصها بطريقة تمكِّن الإنسان من الإلمام باتجاهات هذه الظواهر والعلاقات القائمة بينها " .[100]

ثانيا : النسق المنطقي يضمن انطباقه مع نفسه ومع الواقع

يوجد تمايز من حيث المبدأ ــ وهو ما رأيناه في موضع سابق ــ بين نوعي الاستدلال : الاستنباطي والاستقرائي ؛ فبينما نجد أن النتيجة في الأول متضمَّنة منطقياً في المقدمات ، وأننا قد نصل إلى نتيجة كاذبة على الرغم من صدق المقدمات ، نجد على العكس من ذلك ، أن الاستقراء يهدف إلى الكشف عمَّا هو جديد ، لأنه ليس مجرَّد تلخيص للملاحظات السابقة فقط ، بل إنه يمنحنا القدرة على التنبؤ . ومع ذلك ، فإن الانطباق مع الواقع يفترض تداخلاً بينهما :

1- الاستقراء لا يحول دون الاستنباط المنطقي من الوقائع

لا سبيل إلى إنكار أهمية الاستقراء في الوصول إلى نتائج علمية حاسمة قد تكون قانوناً أو نظرية ، ولكن هذه النتائج ، حسب " بوبر " (Popper – ت. 1994) ، تحتاج إلى استنباط منطقي ،[101] يمكِّن من البحث عن الصورة المنطقية للنظرية ، ومقارنة نتائجها بالاتِّساق الداخلي وبغيرها من النظريات الأخرى . كما أنه باستخدام القضايا التي سبق قبولها تجريبياً ، يمكن اشتقاق قضايا أخرى جزئية عن طريق التنبؤ ؛ وفي هذه الحالة ، يمكن الاعتقاد " بأن البحث العلمي يبدأ بوضع فروض تستند إلى تعميمات تجريبية سابقة أو قوانين مسلَّم بها ، ثم يستنبط الباحث من هذه الفروض نتائج [...] وتلي هذا مرحلة التثبت من صحتـ[ـها] عن طريق البحث عن وقائع تؤيد أو تبطل هذه النتائج " .[102]

---

[100] ــ توفيق الطويل ، ص ، 174 .

[101] ــ ليس المقصود به الاستنباط الصوري كما فهم ذلك " رايشنباخ " خطأ في نقده لــ" بوبر " [انظر ، ماهر عبد القادر علي ، الفصل8] .

[102] ــ توفيق الطويل ، ص ، 177 .



2– مبدأ الهوية يوحّد الفكر مع نفسه ومع الواقع

إن الظاهرة التي تتعلق بالأشياء الخارجية ، كما رأينا ، تختلف عن تفسير الباحث لها والذي لا يوجد إلا في ذهنه ؛ أمّا الظاهرة نفسها ، فلا يصل إليها أو يعلم عنها شيئاً دون إعمال مبادئ الفكر ، وأهمها : مبدأ "الهوية" من حيث إن هذا الفكر مطبوع على فرض ذاته على نظام الأشياء ، وعلى رؤية كل شيء من خلال ما ترسمه له طبيعته الخاصة ، ويتضمن نزعة تجعله ينبسط على الموضوعات الخارجية ، فيخلع عليها مبادئه الباطنية التي تتدخّل في ذات الوقت الذي تتكشف فيه هذه الموضوعات للحواس .

إن العلم ليس صدىً للظواهر في ذاتها ، بل للفكر وما يضفيه عليها من معنى وعلاقات وتنظيم بفضل مبدأ الهوية الذي يكسب دلالاتها صفة الثبات والاتّساق ؛ فلا يقتصر أمره على رصد تلك الظواهر كما كان يعتقد التجريبيون ، وإلا لكان تاريخاً للوقائع وسرداً لها على نحو ما تقوم به آلات التسجيل أو التصوير ؛ وهذا منافٍ لحقيقة العلم في نهاية المطاف .

خاتمة: حلُّ المشكلة

إن الفكر في انطباقه مع الواقع ، من خلال اعتماده المنهج التجريبي الاستقرائي ، يحقق معارفَ عظيمةً لا يرقى شكٌّ إلى صدقها الواقعي ، ولكنه يدين في الوصول إليها أيضاً ، إلى انطباقه مع نفسه . لذلك ، يتعيَّن تجاوز مأزق التفريق بين ما هو عقلي وما هو تجريبي ؛ بل إنه بدون مبادئ الفكر وقوانينه الأولية التي بيّناها ، لا يمكن للطبيعة أن تكشف عن مكنوناتها بما يتيح توسيع آفاق الإنسان العلمية ، وبناء صرحه الحضاري .

***

وكمخرج من الإشكالية الثانية ، يمكننا القول، إن المشكلة الفلسفية التي يعرفها منطق انطباق الفكر مع نفسه ليست في الحدة التي يطرحها منطق انطباق الفكر مع الواقع من حيث إن الأول يتعامل مع مفاهيم وتصورات وافتراضات كمنطلقات مسلم بها ، تَلزم عنها بالضرورة نتائجُ صحيحة ، وأنه في شكله القياسي مرتبط بفلسفة أنطولوجية تحدد مصير الفكر واتجاهه الفلسفي ؛ وأن الثاني ، لا يعتمد مباشرة على الملاحظة كخطوة أولى كما يقتضيها مبدئيا المنهج العلمي التجريبي ، وإنما يدخل في حسابه قبل الانطلاق ، افتراضين عقليين وغير تجريبيين هما " مبدأ الحتمية " ، و" مبدأ الاطراد " ، وهذا مخالف للقاعدة .
وأغرب ما في أمر هذا المنطق الثاني ، أن المنطلقات على الرغم من أنها من قبيل الافتراضات الميتافيزيقية ، إلا أنها تعطي نتائج يؤكدها ازدهار العلم يوما بعد يوم . وكأن القضية ليست فقط ، انطباق الفكر مع الواقع ، بل هي أيضا وفي نفس المجال ، انطباق الواقع مع الفكر .

وفي سياق هذا الوجه الأخير من منطق الواقع ، فإن المشكلة تكمن في صعوبة التساوق بين الوقائع المتغيرة والمبادئ العقلية الثابتة عكسا وطردا . وما ظهور مبدأ الوحدة والتركيب إلا دليل على حاجة العقل إلى التكيف مع المتغير الجديد وحاجة المتغير إلى السير في نظام العقل في علاقة جدلية .

لقد حاول أهل الاستقراء تجاوز المنطق الأرسطي لكونه لا يصلح للعلم ولكونه أيضا، مرتبط بالفلسفة . ولكنهم وقعوا هم أنفسهم ، تحت رحمة الفلسفة والتناقض من حيث إنهم خاطروا بفروض غير مؤكدة علميا ، وخالفوا من ثمة ، تعاليم المنهج العلمي القائم على الملاحظة والتجربة لا على الافتراض والخيال . ولهذا ، فإن الجدال بين العقلانيين والتجريبيين في هذا النطاق ، يبقى عقيما طالما استمر الإصرار الدغماتي على تعزيز أطروحة على حساب أخرى .

الإشكالية الثالثة

كيف يمكن فهم الإشكالية القائلة بأنه قد تختلف مضامين المذاهب الفلسفية ولا تختلف صورها المنطقية التي تؤسسها؟

5- المشكلة الأولى : في العقلانية والتجريبية

إذا كان لكلٍّ من المذهبين : العقلاني و التجريبي ـــ في مجال مصدر المعرفة ـــ نسقهُ المنطقي ، وإذا كان ، لا يُعقل ـــ لهذا السبب ـــ رفضهُما أو رفض أحدهما ، فأيّهما نتبنّى ، وأيهما نرفض ، و هل يجوز الأخذُ بهما معا ، على الرغم من تنافرهما ؟

6- المشكلة الثانية في البراغماتية والوجودية

أي المسعيين نحتاج إليه ، المسعى الداعي إلى العمل النافع في الحياة أم المسعى الداعي إلى رجوع الإنسان إلى ذاته الباطنية لتحقيـــق ماهيته ومن ثمة ، تحمله تبعات كل ما يترتب عن ذلك ، من قلق ؟

(5) المشكلة الأولى

[بين المذهب العقلاني والمذهب التجريبي]

" إذا كان لكلٍّ من المذهبين : العقلاني والتجريبي ــ في مجال مصدر المعرفة ــ نسقُهُ المنطقي ، وإذا كان ، لا يُعقل ــ لهذا السبب ــ رفضهُما أو رفض أحدهما ، فأيّهما نتبنّى ، وأيهما نرفض ، وهل يجوز الأخذُ بهما معا ، على الرغم من تنافرهما ؟"

***

مقدمة: طرح المشكلة

I– المذهب العقلاني

أولا : مدخل إلى المذهب العقلاني ، عرض وضعية مشكلة وتحليلها

ثانيا : العقلانية ومسلماتها

ثالثا : اختبار المسلمات

II– المذهب التجريبي

أولا: مدخل إلى المذهب التجريبي والمسلمات التي يأخذ بها

ثانيا: اختبار المسلمات

III– الفلسفة النقدية بين العقلانيين والتجريبيين

أولا : في المجال المعرفي

ثانيا : في المجال الأخلاقي

خاتمة : حل المشكلة

مقدمة : طرح المشكلة

ما مصدر المعارف التي يحملها الإنسان ؟ فهل هو العقل أو التجربة ؟ فإن كان العقل هو المصدر الحقيقي للمعرفة ، فهل معنى هذا ، أنه كان سيكون المسؤول عن ذلك ، حتى في حاله غياب التجربة ؟ وإن افترضنا أن التجربة هي المصدر ، فكيف تتشكل المعرفة من غير عقل ؟ وقبل الفصل في القضية ، يكون من المفيد الإطلال على رأي كل من العقلانيين والتجريبيين ، وتقديرُ النسق الفكري لكل طرف منهما .

I– المذهب العقلاني

يُلمس النسق الفكري للمذهب العقلاني في المبدأ الجوهري الذي يحركه ، ويتجسد ذلك في المسلمات التي يأخذ بها ، وفي طريقة اختبارها . وقبل الإطلال عليه ، من المثير أن نطرح الوضعية المشكلة الآتية ، عرضا وتحليلا :

أولا: مدخل إلى المذهب العقلاني ، عرض وضعية مشكلة وتحليلها

1– عرض الوضعية المشكلة

يواصل مذيـــع (م) في حصة جديدة مناقشةَ موضوع " العقل " مع شاب يبحث في العقلانية ؛ هذا مقطعٌ منها :

– (م): لقد وصلنا في لقاء سابق إلى أن الإنسان كائن عاقل ؛

– (ش): ليس في ذلك شك ؛

– (م): فهل يولد عاقلا أو ليكون عاقلا ؟

– (ش): لو قلتُ لكَ بأن لي مبلغا ماليا معتبرا ، فهلا كنتَ تصدقني ؟ لا بـــل كيف تصدق ، وأنت لم تكشف عنه بعد ؟ ولكن لو تهيأتْ لي فرصةُ إظهار ذلك كحضوري في السوق مثلا ، لكنتُ سأستثمره وأتصرف فيه ، ولكنتَ ستتأكد بنفسك من وجوده ؛

– (م): هذا صحيح ؛ ولكنني أعرف بأنك شاب مُعوز ، فمن أين لك هذه الثروة ؟

– (ش): إنها إرث ؛ ألا تعلم بأن المحظوظ من المولودين ، يكون غنيا بالقوة ، قبل أن يرى الحياة ؛ حتى إذا نما وبلغ الرشد اغتنى فعلا ؛

– (م): هذا المثال أقبله ، حتى وإن كان لا يُسحب على جميع الناس ؛ ولكنْ هل يُفهم من هذا بأننا نولد عقلاء بالقوة ، ثم مع النموّ والوعي نُصبح عقلاء بالفعل ؟

– (ش): هذا الوعي يسير بالتوازي مع فُرص الحياة التي تتهيأ لنا . ولهذا ، فالعقل استعداد فطري لدى جميع الناس يحتوي على مبادئ عالمية ثابتة وتامة تتماشى مع سائر أوضاع الحياة الواقعية المختلفة ؛

– (م): ولكنْ ألا ترى معي بأن للحواس دورا في اقتناء المعرفة ، وبأنه كما قيل ، مَن فَقدَ حسا ، فقد علما ؟

– (ش): ولكنْ لماذا لا تنطبق هذه القاعدة على الحيوان ؟ ولماذا نثق بالحواس ؟

– (م): معنى هذا ، أن وراء أي إحساس أو تجربة عقلا يخلع على الصور المدرَكة نظاما عقلانيا ؛

– (ش): أجل ؛ ونظامه هذا ، عبارة عن مبادئ سابقة لكل تجربة ، غايتُها عقلنة الأشياء الحسية ؛ ومن هذه المبادئ : مبدأ الهوية ، ومبدأ السبب الكافي ، ولِمَ لا مبدأ وجود الله الخالق المهندس ؟

– (م): يولد الإنسان في عالم الأشياء المتغيرة ، فهل العقل الثابت الذي تدافع عنه ، ما يزال ثابتا إلى اليوم ؟

2– تحليل الوضعية المشكلة

إن الإجابات التي يقدمها الشابُّ عن الأسئلة المطروحة ، ليست صادرة عن الأهواء والاتفاق ؛ فإن قراءتها ــ مجموعةً ــ توحي بأنها تستجيب لنظام فكري محدد وتوجُّه نسَقي معين ، وهو أن منطلق أية معرفة نسعى إلى اكتسابها ، يجب أن يبدأ بالعقل باعتباره مُجموعة من المبادئ الكلية والبديهية .

وما يؤول إليه تحليل اللقاء الذي جرى بين المذيع والشاب المهتم بموضوع العقلانية ، يمكن تلخيصُه في أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتميز بالعقل ؛ هذا العقل الذي لا يظهر بالضرورة عند الولادة ، لأن مكوِّناته فطرية وكامنة وتامة التكوين ؛ ومع ذلك ، نراه يأخذ في الظهور تدريجيا مع نمو الإنسان وبلوغ رشده . وهو أيضا ، مَلَكة فطرية لدى جميع الناس، تحتوي على مبادئ عالمية وثابتة ، تَصلح لكل الأوضاع في كل زمان ومكان . أما الحواسُّ ، فلو كانت تشكل في الحقيقة ، مصدرا للمعرفة ، لكان الحيوان أحقَّ بها أيضا ، نظرا إلى تزودها بالحواس ، ولكان سيشاركنا في خاصية العقل ؛ وهذا باطل . وحتى إذا عقدنا لها بعض الدور ، فليس لها دور معرفي ولا آثار موثوق بها . ولهذا ، فإن وراء أي إحساس أو تجربة ، عقلا يمنح الأشياء الإطار العقلاني الملائم ، ولا يقـوى على ذلك إلا لأنه يملك بالفطرة ، الأدوات التي تساعده في ذلك . ومن هذه الأدوات ، يمكننا استشفافُ مبدأ الهوية ومبدأ السبب الكافي وكذا فكرة وجود الله . ومن الملاحظ أن الحوار لم يخلص إلى نتيجة ، ما دام المذيع قد ترك الباب مفتوحا على السؤال المشكل وهو : يولد الإنسان في عالم الأشياء المتغيرة ، فهل العقل الثابت الذي تدافع عنه ، ما يزال ثابتا إلى اليوم ؟ نترك المذهب العقلاني يجيب عن السؤال ، بالكيفية التي يراها سليمة ، والتي تنطبق مع أسسه ونظامه .

ثانيا : العقلانية ومسلماتها

1- ما معنى العقلانية ؟

يُطلق هذا الاسم ، على كل نزعة فكرية تقدس العقل ، وتجعل منه المصدر الأول لنهل المعرفة ، والأداة الأساسية التي تحرك كل المراحل المنطقية التي يسير عليها الاستدلال ، والمقياسَ الفصل في تقدير القيم كالخير والصواب . ولهذا ، فهذه النزعة تطلق على أنحاء شتى ومجالات متنوعة ، في مجالات اللاهوت وفي نظرية المعرفة وفي الأخلاق .[103] وهي نزعة تتعارض مع اللاعقلانية ، لأنها توجُّهٌ يأخذ بمصدر آخر غير مصدر العقل ، كالأفكار الروحية، والسحرية والخرافية ، والتجربة الحسية أيضا ، كما هي لدى التجريبيين . والعقلانية نزعة تتعامل مع الآليات العقلية وأسسها كالبداهة والبرهنة والاستدلال .

وتجدر الإشارةُ إلى أن مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر ، اعتبروا القرنين السابع عشر والثامن عشر عصر الجدال بين العقلانيين والتجريبيين .[104] ولا يخفى ما في هذا الاعتبار من بُعد فلسفي ، الغرضُ منه حصر المتشعب والمتداخل في نظام نسقي ، يساعد على توضيح الرؤية مع تجاوز المقاربة التي يفضلها بعضهم والتي بمقتضاها يتم تتبع الفلاسفة ــ واحدا واحدا ــ بالنظر إلى عصرهم ، على الرغم من فائدتها في سياقها حيث يتقدم كل موقف يؤسسه الفيلسوف ، كبناء جديـــد مهما يقال عما تبلغه درجة رثاثة الموضوع ؛ لأن أي بناء هو إضافة ، والإضافة قد تحملنا إلى اعتبارها مذهبا لا يشبه إلا نفسه . ويُخشى السقوط في تسجيل شريط يكون فيه عدد المذاهب بعدد أصحابها . وليس الغرضُ الاطلاعَ على خصوصية فكر كل فيلسوف ، وإنما نريد البحث عما يشترك فيه الفلاسفة من توجهات ، ولا عيب في التركيز على بعضهم . ولهذا ، فإن النظرة الشاملة والنسقية تحملنا إلى الإطلال على القواسم المشتركة التي تجمع الفلاسفة ولا تُشتِّـــتهم .

وهكذا إذن ، فالعقلانية مذهب فكري يقول بأولية العقل وأن جميع المعارف تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية الموجودة فيه ، والتي ليست متولدة من الحس أو التجربة .

---

[103]- وتتقدم العقـــلانية تحت أشكال مختلفة في كل مراحل الفلسفة لـــدى اليونانيين أو المسلمـــين وغيرهم ؛ وبالإمكـــان اعتـــبار آراء " أفلاطون " أو " أرسطو " وكذا المذاهب الرواقية وفرقتي المعتزلة وبعض الأشاعرة بأنها عقلانية من حيث إن العقل هو ما يسمح بتنظيم الفكر في الخطاب . إلا أن الصورة الواضحة التي تمثلها في الحقيقة ، هي تلك التي حملها " ديكارت " ، ومن جاء بعده من الفلاسفة أمثال " سبينوزا " و" لايبنتز " و" مالبرانش " .

[104]- ولا يخفى إلى أي حد كرّس عملُ " كانط " عن غير قصد ، من خلال تأسيس فلسفته النقدية التركيبية ــ كما سنرى في آخر القسم (III) ، من هذه المشكلة ــ تقليدَ التقابل بين العقلانية والتجريبية .

والأشياء لا يمكن أن يكون لها وجودٌ بمعزل عن ذهن يَعيها ، أما التجربة فهي بديلٌ للعقل أدنى منه مرتبة ، وأن المعتقدات التي تقوم عليها وعلى الخبرة مشوبة بالخطأ .

2– مسلمات العقلانية

إن قراءة الإنتاج لبعض مَن ينتمي إلى العقلانية من المفكرين والفلاسفة ، توحي بأن هذه النزعة تقوم على أساس مصادرة جوهرية واحدة ، هي أن الأصل الأول للعلم الإنساني ومصدرِه الأسبق ، هو العقل ، وليس التجربة . ويكون معنى ذلك ، أن المعارف التي يملكها الإنسانُ مهما تسلسلت حلقاتها ، ترتدُّ في نهاية الأمر ، إلى منبعٍ أولَ وواحد هو العقل . أما التجربة في معناها الحسي والعلمي ، فتُعتبر حلقة ضمن السلسلة . ولهذه المصادرة ، مسلمات جزئية أربع ، وهي :

أ– ترتد المعرفة الحقيقية إلى ما يميز الإنسان ؛ وما يميزه ، هو العقل لا الحواس ؛ وهذا العقل قوة فطرية لدى جميع الناسِ ، ينهلون منها المعارف ويطمئنون إليها . أما الحواس فموضوعُها عالَمُ الأشياء ، ومعطياتها لا تثبت على حال .

ب– والعقل يحتضن الحقائق المحدوسة التي توفر المنطلق الصلب والأول للمعرفة مثل المبدأ الذي لا مبدأ وراءه أو المبدأ الذي لا يمكن رفضه .

ج– ومن مميزات هذه الحقائق التي يحكم بها العقل ، أنها كلية صادقة صدقا ضروريا ، وسابقة لكل تجربة ، لا يتطرق إليها الشك . ومنها يستنبط العقل النتائجَ التي تَلزم عنها ، وبهذا تتشكل المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان ومكان .

د– وهذه الحقائق أو المبادئ العقلية الكلية ليست حكرا على المعرفة مجردةً كانت أو مادية ؛ فمنها يستمد الفيلسوف الأخلاقي قواعده الأولى ، ومنها يستلهم المرشدون والمربون والناس العاديون مقاصدهم السلوكية ، بدون أدنى بحث عن برهان ، لأنها واضحة .

3– اختبار المسلمات

أ– ترتد المعرفة الحقيقية إلى ما يميز الإنسان ؛ وما يميزه ، هو العقل لا الحواس ؛ وهذا العقل قوة فطرية لدى جميع الناس ينهلون منها المعارف ويطمئنون إليها . أما الحواس فموضوعها عالم الأشياء ، ومعطياتها لا تثبت على حال . وتعليل هذا الاعتبار الذي يعتز به العقلانيون ، يرتد في نهاية الاختبار ، إلى ثماني نقاط تـؤكد أن المسلمة الأولى صحيحة ، وذلك :



* **لأن العقل في جملته** ، ملكة ذهنية يستطيع الإنسان بواسطتها ، إدراك المعرفة وإصدار الأحكام وتحديد سلوكه طبقا لهذه المعرفة . إنه مصدر جميع أفكاره ، وحق مشاع لكل إنسان على وجه المعمورة ، وقوة فطرية يتأسس أصلا على مبادئ عالمية ، يجعل صاحبه فوق كل سلطة ؛ وهو فوق هذا وذاك ، أصدق محك للوحي . فقد أجَلَّهُ العديد من الفلاسفة وخاصة منهم العقلانيين وقرضوا الشعر في مدحه وتبجيله ورفعوا الحكم والشعارات في شأنه وحكموا بعصمته ووهبوه ثقة مطلقة . وقالوا عنه بأنه نوع من الإشراق الخارق ومصدر لكل أصناف المعرفة الحقيقية ؛ يرفع الآخذ به فوق إملاء كل سلطة ، لا يخضع لعرف أو تقاليد أو عقائد أو غيرها ، إن كان هذا ممكنا .

* **ولأن كثيرا** من العقلانيين شهدوا النور الذي شع منه (العقل) ، والمعاناة التي تحمَّلها عبر التاريخ . لقد حاول " ديكارت " رد اعتباره في وقت لم يعرف فيه العقل سوى الازدراء . فأرجع له سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكاك التي تزعمها في فرنسا قبله ، " مونتاني " (ت. 1592) ، ورفض السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة ، والعلمية ممثلة في " أرسطو " ، رفَضَهما باعتبارهما ، مصدرا للحقيقة ، ورد الحقيقة إلى العقل ، وجعل البداهة معيارها ومقياس الصواب والخطأ .

* **ولتوافق الوحي والعقل** عند أغلبهم حيث تناصر العقلانية القول بأن المبادئ الأساسية للدين فطـرية أو بديهية وأن الوحي ليس ضروريا ما دامت أولياته مغروسة في الإنسان بالفطرة . ومع ذلك ، فهو يصادق هذه الأوليات ويوجب رفض التسليم بكل ما لم يساير منطق العقل . ومن ثمة ، يبقى العقل أصدق محك للوحي ،[105] وخير مقياس لحقائقه . ولقد شاء القدر أن يرشح " ديكارت " زعيما للاتجاه الفلسفي في القرن السابع عشر ، فقضى حياته في تبجيل العقل والعمل بتعليماته بقدر إجلاله لمن زوده به وهو الله .[106]

---

[105] – فإن " ابن يوسف السنوسي الأشعري " العقلاني ، يصنّف العلم إلى ثلاثة أصناف ، كما يبدو لنا من خلال إنتاجاته : الأول ضروري لا يجوز التشكيك فيه ، شأنه شأن الحدس ، وذلك كالعلم بالمدركات وعلم المرء بنفسه ؛ والثاني بديهي كالضروري ، يحتاج إلى العقل ، وذلك كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات ؛ والثالث هو العلم الكسبي الحادث ، وهو في شقّه النظري ، ذلك الذي يتضمّنه النظر الصحيح في الدليل . أما العقل ، فهو العلوم الضرورية البديهية ، وليس من العلوم النظرية إذ شرطُ ابتداء النظر ، تقدّمُ العقل . وهذا التصنيف نجده عند بعض المتأخرين من العلماء . ولهذا ، فإن استخدام العقل والاستدلال في علم الكلام هو تكليف شرعي محض ، لأنه طبيعي . ثم إن مسألة الإيمان الصحيح لا تختلف كثيرا عن مسألة الاقتناع العقلي . إن مجرد فهم معاني العقيدة هو المعتبر لا مجرد حفظ حروفها . ومن يتصل بالتوحيد من غير فهم عقلي يكون إيمانه ناقصا . (السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 166) .

[106] – يعتقد السنوسي أن العقل معطى عاليّ وهو أحسن طريق وأضمن للبحث عن الحقيقة ولتعليمها . فهناك بنية عقلية قبلية لا تتغيّر . إن " منطق " الأطفال مثلا ، (أو الجاهلين) ليس مخالفا لمنطقنا . إنهم دوما يفكرون على الطريقة العقلية . ولهذا ، فلا يجب ترقّب سن الرشد لديهم حتى نقول إنهم أدركوا مرحلة البحث العقلي عن الحقيقة . فلا بدّ إذن ، من استعمال العقل وطرُقه حتى مع من هم دوننا سنًا أو علما . ذلك لأن المستويات مهما كانت درجة اختلافها عند الناس ، لا تصنّف إلى طبقات عقلية نخاطبها بلغة البراهين العقلية ، وإلى طبقات دون عقلية نخاطبها بلغة العواطف . (ج. بوقلي حسن، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، ص ، 104) .

* **ولأن ما يقوم** على أسس عالمية ، يحقق الاتفاق بين الناس ؛ إنه العقل الذي يتأسس أصلا بالفطرة على مبادئ عالميه ، تعرف بالأوليات أو البديهيات ؛ وهي مبادئ يدركها المرء بمجرد تفتحه ، من غير ما حاجة إلى تجربة ، ولا يختلف فيها مع غيره من الناس لأنهم جميعا يملكون بالفطرة هذه الأوليات الثابتة والمبادئ العالمية . وفي هـــذا المعنى ، يكتب " ديكارت " قائلا : " العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس ، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية [...] يتساوى بين كل الناس بالفطرة " .[107] وهذه المبادئ بأسلوب أوضح ، ليست من " مختلقاتنا ، ولا من أثر العالم الخارجي فينا ، ولكنها تولد معنا [...] فهي سوس النفس البشرية وهي قوام جميع أفكارنا " ،[108] كمبدأ الهوية الذي يقول : إن الشيء هو عين ذاته ، ولا يمكن أن يكون شيئا آخر ؛ و مبدأ عدم التناقض الذي يقرر أن الشيء ، لا يمكن أن يكون (موجودا) و(لاموجودا) في آن واحد ؛ والأوليات الرياضية كقولنا : المساويان لثالث متساويان ؛ والبديهيات المنطقية كقولنا : إن الكل أكبر من جزئه . ومن هذه الأفكار الفطرية أيضا ، المسائل الهندسية كزوايا المثلث الثلاث المساوية لقائمتين ، والمبادئ الأخلاقية الأولية كالخير والشر ، والحقائق الإلــهية كفكرة الخالق . وهذه الأوليات أو البديهيات تسمى عند المسلمين ، بالمعقولات الأولى (أو الفطرية أو الضروريات أو الأوائل المتعارفة)، بحيث قيل: تحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ، ولا يدري كيف ومن أين حصلت . وهي أيضا ، قضايا يصدق بها ، العقل الصريح لذاته ، وبفطرته ، لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه ، من تعلم أو تخلق أو تجربة ، ولا تدعو إليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس .[109]

---

[107]- ديكارت ، مقالة في المنهج القسم الأول (البداية) . جاء عن " الشهرستاني " أن العقل قوة أو هيأة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء عن المواد ، والناس في ذلك على استواء من القَدم . وإنما الاختلاف يرجع إلى أحد أمرين : أحدهما اضطراري ، وذلك من حيث المزاج المستعد لقبول النفس ، والثاني اختياري ، وذلك من حيث الاجتهاد المؤثر في رفع الحجُب المادية وتصقيل النفس عن الصُدأة المانعة لارتسام الصور المعقولة . (الملل والنحل ، ص ، (191-193) .

[108]- كمال يوسف الحاج ، رينه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة ، ص ، 106 .

[109]-يقول محمود قاسم : إن " ابن رشد يسلم " " قبل كل شيء بأن العقل ــ وهو هبة من الله ــ لا يمكن أن يكون مناقضا بحال ما للوحي الذي جاءت به الرسل " و" إن " ديكارت " ــ وهو من أكبر فلاسفتهم ــ لم يؤمن إيمانا يعتمد على العقل اليقين ، وإنما بنى إيمانه على أساس ما تلقاه في طفولته عن أبويه " و" أن " بسكال " وهو مفكر مسيحي آخر ، كان يقول ، إن الإيمان نوع من المقامرة التي يضحي فيها الإنسان بعقله من أجل عقيدته . وبسكال هو الذي كان يخاطب العقل ، فيقول " لتصمت أيها العقل العاجز الذي لا شأن لك بالحديث في هذه المشاكل الكبرى " . ويرى " ابن رشد " أن معرفة الله معرفة برهانية قائمة على أساس العقل والتفكير ، يجب أن تكون سابقة لكل معرفة سواها . (محمود قاسم ، ابن رشد وفلسفته الدينية ، ص ، 50 ؛ (75-76) ؛ 80) .

* **ولأن هذه المبادئ** الفطرية البسيطة والواضحة لا يشوبها الخطأ ، يقول " ديكارت " : إنها أفكار فطرية لا يُخشى منها ضرر ، لأنها لا تؤدي إلى الخطأ إطلاقا ، فهي متصلة بطبيعة العقل اتصالا وثيقا بحيث يستحيل فصلها عنه ؛ ومن هنا ، كانت فكرتنا عن وجود أنفسنا وفكرتُنا عن وجود الله صحيحتين ، لأنهما فطريتان ، ولأنهما واضحتان جليتان تامتان أشد ما يكون الوضوح والجلاء والتمام .

* **ولأن ما يصمد** أمام قوة الشك ، ويستغني استغناء كليا عن العالم الخارجي ، يشكل الحجر الصلب لبناء المعرفة كما هو شأن " وجود أنفسنا " كفكرة شديدة الوضوح لا مفر منها .[110] ولتقريب الغرض من هذه الحجة ، يمكننا تلخيص تجربة " ديكارت " في الصورة الاستدلالية التالية : " إذا كنتُ لا أستطيعُ أن أشُكَّ في شكِّي ، فإنِّي على الأقل ، مُتيقِّنٌ بإنني أشُكُّ ؛ و إذا كنتُ على وعْيٍ بأنني أشك ، فأنا أفكر دائما ؛ وكوني أفكر دائما ، هي قاعدة صلبة لا أحيدُ عنها لأنها إثباتٌ لوجودي ، و لأنها في غاية الوضوح " .[111] وهذا الاستغناء الذاتي عن عَالم الأشياء ، سببه أن الله يلقي فينا فطريا بعض الأفكار : فكرة الله ، وأفكار الشؤون الرياضية ، ويمنحنا المفهوم المباشر الخاص ببعض المبادئ الأولية . ويجعل الذهن فينا يأتي بهذه الأفكار من نفسه ، ومن نفسه فقط . فالذهن بفضل الله يملك هذا الاستعداد الطبيعي ، لأنه يجد في ذاته بوساطة الشهود المباشر ، المفاهيم التي تدل على ذوات حقيقية أزلية وثابتة لا تتغير ؛ وهي حالة يعدها " ديكارت الآن " ، موجودة في داخل الذهن نفسه بعد محنة الشك الذي طرحه .

* **ولأن اليقين** والتماسك الذين يطمح إليهما كل باحث عن المعرفة ، يوفرهما العقل الاستدلالي الصحيح : وهذا المبتغى لا تحققه التجربة ، لأنها تزوّدنا بمعلومات متفرقة ، لا ترقى باجتماع بعضها بالبعض الآخر ، إلى مرتبة اليقين المنشود . إضافة إلى أنها نسبية ونتائجها احتمالية .

* **ولأنه أخيرا** ، بفضله يهتدي الإنسان إلى اكتشاف خداع الحواس : وهذه حقيقة يكتشفها بنفسه . يقول " ديكارت " :[112] " كل ما تلقيته حتى الآن على أنه أصدق الأشياء وأوثقها ، قد تعلمته من الحواس أو عن طريق الحواس : غير أني اختبرت أحيانا هذه الحواس، فوجدتها خداعة ؛ وأنه من الحذر ألا نطمئن أبدا إلى من خدعونا ولو مرة واحدة "

---

[110]– يقول " ديكارت " : " (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة ، [وتبقى صحيحة] كلما نطقت بها وكلما تصورتها في ذهني " . (التأمل الثاني ، الفقرة ، 5) .

[111]– ارجع إلى نصوص فلسفية مختارة ، النص رقم : 23 .

[112]– تأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل الأول الفقرة 3 .



وفعلا، فإنه لم يشك في الأشياء فقط، ويسحب الثقة عن حواسه فحسب ، بل شك أيضا ، في جسمه بحجة أن ما كان يراه في الحلم تحول إلى أوهام بمجرد الانتقال إلى اليقظة ، وتساءل عما إذا لم يلق ما يراه في اليقظة ، نفسَ المصير الذي لَقِيَتْه مدركات النوم . إلا أنه تثبت من أن الأفكار الرياضية ما تزال صامدة على الدوام إذ أضلاَع المثلث تبقى دائما ثلاثة ، وبأن الكائن الذي يحمل بالفطرة تصور اللانهائي مع علمه بأنه متناه ، يدرك هذه الحقيقة وهي أن هذا التصور عن اللانهائي قد أودعه فينا كائن لامتناه . إن الله هو الوحيد الذي يملك صفات كائن المتناهي . فوجوده إذن ، يقيني .[113][114]

ب- والعقل يحتضن الحقائق المحدوسة التي توفر المنطلق الصلب والأول للمعرفة مثل المبدأ الذي لا مبدأ وراءه أو المبدأ الذي لا يمكن رفضه . ويثبت الاختبار صدق هذه المسلمة في ثلاث نقاط ، وذلك :

* لتوفرنا على الحدس أولا وقبل كل شيء : ولكن كيف تدرك الحقائق بالحدس ومن غير مقدمات ؟

لقد تأكد العقلانيون من أن الحقائق الأولى ، (الأوليات الرياضية والمنطقية) تنشأ وتدرك بالعقل عن طريق الحدس ، ومن غير مقدمات ؛ والحدس نور فطري غريزي يمكّن العقل من إدراك فكرة ما ، دفعة واحدة ، وليس على التعاقب . فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه . وهو لا يقوم على اختبار تجريبي ، ولا تأمل عقلي ، لأن هذا الإدراك من الوضوح بحيث يمتنع معه كل شيء ، لأنه لا يقوم على شهادة الحس ، ولا على أحكام الخيال الخدّاع ؛ بل هو عمل عقلي محض ، به تدرك الأفكار والطبائع البسيطة التي لا تنقسم إلى أجزاء ، كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد . والأفكار عند زعيم العقلانيين ثلاثة أصناف : صنف عرضي ومرجعُه إلى الطبيعة الخارجية، كفكرة الشمس والحرارة والألوان والطعوم ، وهذه أفكار غامضة ، لا تشكل معرفة صحيحة ؛ وصنف

---

[113]- لم ير " أفلاطون " في الإحساس سوى ما يشبه المعرفة التي تسمح بالدخول إلى واقع العالم الحسي والمادي والمتغير . والاحتكام إلى التجربة الحسية معناه الحياة كأسرى داخل كهف يتخذون الأشباح التي تمر على الجدار المضيء قليلا ، كحقيقة في ذاتها . وما رفعُه كشعار فوق باب مدرسته " لا أحد يطرق أبوابنا إن لم يكن رياضيا " ، إلا تقدير للرياضيات ، لأنها تعلمنا كيف نتخلص من حواسنا ونهتدي نحو الاحتكام إلى العقل الذي هو الضامن الوحيد والضروري لإدراك جدلية الفكر.

[114]- تأملات ، التأمل 3 ؛ وحتى في حالة شكه ، شك في كل شيء ما عدا أنه يفكر وبأن الله موجود ، يعني أننا نعرف عالم الأفكار قبل معرفتنا لعالم الأشياء الحسية (الله الخالق قبل العالم المخلوق) . ولا تنطلق براهين وجود الله كما هو عند الكثيرين من الفضوليين ، من العالم الخارجي وإنما من عالم ذواتنا .

مصطنع ركّبه العقل من الأفكار العرضية السالفة ، كصورة عرائس البحر الفاتنات والخيل ذوات الأجنحة الطائرة ، وهذه أفكار مركبة ؛ وصنف فطري ، مثل فكره اللانهايَة ، وفكرة الكمال ، ليس مستفادا من الحواس .[115]

* **لبلوغنا الحقائق** الخالدة بمنٍّ من الله : إن بعض القضايا التي يحكم بها العقل ، **قضايا لا يتطرق** إليها الشك ، وتصدق في كل زمان ومكان . ومن المنطلقات العقلية الأساسية والصلبة التي فرضت نفسها عليه ولم يستطع أن يشك فيها إطلاقا ، فكرتا اللانهائي ووجود الله . لا يمكن أن يأتي تصور اللانهائي من كائن غير كامل : وهذا الكائن غير الكامل لا يعني سوى هذه المادة المفكرة التي تشك والتي ترغب . فهذه الفكرة لم يَبنِها فكرنا انطلاقا من عناصر التجربة (حيث إن كل سبب خارجي هو متناه ومحدود) ولا إبداعا مستقلا عن عقولنا الناقصة . يقول " ديكارت " في التأمل الثالث (الفقرة 21) : " أجد أن فكرة اللامتناهي سابقة لدي لفكرة المتناهي أي أن إدراك الله سابق لإدراك نفسي إذ كيف لي أن أعرف أني أشك وأرغب — أي أن شيئا ينقصني وأنني لست كاملا تمام الكمال — إذا لم تكن لدي أية فكرة عن وجود أكمل من وجودي ، عرفت بالقيـاس إليه ، ما في طبيعتي من عيوب " ؟ وعليه ، فبما أن لكل أثر سببا وأن السبب ليس أقل واقعية من الأثر ، وجب أن تكون فكرة اللانهائي أثرًا لكائن كامل يكون هو الصانع الحقيقي . إذن الله موجود ، والفكرة التي أملكها عن اللانهائي هي أثر من آثار صنعه . إنه أثر الخالق في مخلوقه . وهذه الفكرة معطاة لنا بالفطرة : ففي الوقت الذي أفكر ، فإن الوضوح والبداهة في مَلَكتي ، يجعلاني أدرك أن الله موجود . " وأفكارنا الفطرية تأتي من ملكتنا الفكرية نفسها " . فهذه الفكرة إذن ، لا يمكن أن تكون صـادرة إلا عن الله الذي طبعها في أنفسنا منذ النشأة الأولى . ويصـل هنا ، "ديكارت " إلى الله عن طريق الحدس من الداخل ، ولم يشعر بالحاجة إلى شهادة من التجربة الخارجية ، لأن الله لا يحتاج إلى ضمان العالم الخارجي ؛ ولكن على العكس ، إنَّ العالم الخارجي هو الذي يكون بشهادة من الله ، وإلا تحطم وانقلب أضغاث أحلام .[116] من أجل هذا رفض " ديكارت " أن يتسلل إلى الله عن طريق العالم ، بل رأى عكس ذلك ، أن معرفتنا للعالم هي في بدء من معرفتنا لله . فبدل أن يأخذ الأرض مصعدا إلى السماء ، أخذ السماء منحدرا إلى الأرض . فالله عند الأقدمين من وراء الكون ؛ والكون عند " ديكارت " من وراء الله . وقد استخرج " ديكارت " من فكرة الكمال اللامتناهيِّ التي عثر عليها في " أنا أفكر ، إذن أنا موجود " ، براهينَ ثلاثة على وجود الله ، المبدع لجميع الأشياء في الكون .[117]

---

[115]– ديكارت ، التأملات ، التأمل الثالث ، الفقرة 9 .

[116]– كمال يوسف الحاج ، ديكارت أبو الفلسفة الحديثة ، ص ، (130–132) .

[117]– ويفضل أهل التفكير الإشادةَ في هذا السياق ، بمقولة " مالبرنش " المشهورة

وعندما ضمن " ديكارت " وجود الله ، ارتأى أنه الآن يستطيع امتلاك يقين متين لتأسيس معارفنا . لكن الإنسان غير الكامل يخطئ ويمكن أن يُحمل على الخطأ ، والكائن الكامل لا يخدع ، لأن الخداع يشارك في النقص ولا يمكننا أن نصف به الله دون تناقض . إذا كان الله موجودا ، وأنني بالأفكار الفطرية أشارك في كماله ، فإن الخطأ عندئذ ، ليس نتيجة لنقص أنطولوجي (وجودي) ، وإنما يأتي فقط ، من قصور ملكاتي . ولأننا نملك فكرة الكمال ، نستطيع الاعتراف بلاكمالنا . فاللاكمال الذاتي ــ أي لاكمالُ الكائن المفكر ــ يفترض الكمال الموضوعي الأنطولــوجي أو يفترض وجود الله . ونتيجةُ البحث هذا عن الأسس الأولى ، تصل بنا إلى إدخال الله في نظرية المعرفة ، مع التساؤل عما مجال هذه المعرفة ؟ إنها معرفة نظام وقوانين الطبيعة بمشاركتنا في الكمال الإلهي . وما نعرفه في النهاية ، هو حقائق خالدة أسستها الإرادة الربانية الثابتة والمطلقة .

* لتقدم الحقائق الخالدة كمبدأ لا مبدأ قبله : كانت الفلسفة الأوروبية في القرن السابع عشر ، يسودها الاعتقاد بوجود هذه الأفكار الفطرية التي تمثل حقائق بسيطة مركبة ، وحقائق موضوعية غير ذاتية ، كفكرة الله وفكرة النفس وفكرة الامتداد ونحوها ؛ وهي مبادئ ليست من ورائها مبادئ ، وخاصة منها فكرة وجود الله . فهي تدرك بالحدس ، ومن غير مقدمات . ومنها ، يستنبط العقل النتائج التي تلزم عنها ، و بهذا ، تتألف المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان و مكان .[118]

يعتقد " ديكارت " أن كل إنسان يحمل معه منذ الولادة ، عددا من المفاهيم التي منَّ الله بها عليه : مفهوم الله بالذات ، فكرة الأشياء الرياضية المختلفة ، فكرة عدد من المبادئ الأولية المتحكمة بالعلوم. ومثل هذه المبادئ العقلية ، تشبه في نظرهم ، قوانين المنطق منْ حيث إنها موضوعية عامة شاملة ، بمعنى أنها لا تنسحب على فرد دون فرد ، بالإضافة إلى أنها ثابتة غير متغيرة .

ج– ومن مميزات هذه الحقائق التي يحكم بها العقل ، أنها كلية صادقة صدقا ضروريا ، وسابقة لكل تجربة ، لا يتطرق إليها الشك . ومنها يستنبط العقل النتائج التي تلزم عنها ، وبهذا تتشكل المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان ومكان . وصدق هذه المسلمة ، يتجلى في نقطتين ، وذلك :

---

[118]– يقول " ديكارت " في مدخله (لعمداء ودكاترة جامعة اللاهوت في باريس) : " كل ما يمكن معرفته عن الله ، يمكن البرهنة عليه بمبررات لسنا في حاجة إلى البحث عنها ، بعيدا عن أنفسنا ، والتي لا يقوى على توفيرها لنا سوى تفكيرنا " . وفي تصوره ، فإن العقل بالموازاة مع اللاهوت الموحى ، هو الذي يستطيع أن يبرهن على وجود الله بالبرهان الوجودي بحيث إن وجود الله يُستخلص بالضرورة ، من ماهيته كما يُستخلص بالضرورة ، من ماهية المثلث ، تساوي مجموع زواياه مع قائمتين . ومن الناحية اللاهوتية ، فإن العقلانية تقدم النور الطبيعي للعقل في مقابل معرفة موحاة تؤسس الإيمان . وتطلب في وجه الإيمان الديني ، إخضاعَ العقيدة والنصوصِ المقدسة نفسها للنظر العق

* **لأن هذه الحقائق** كلية صادقة : تتميز هذه المعرفة ، بالضرورة والشمول ؛ والمقصود بالضرورة والشمول ، انسجام القضايا المعرفية تلقائيا ، مع متطلبات العقل المنطقية ، وتعميمها على كل العقول البشرية في كل زمان ومكان . وهي قضايا ، لا يمكن أن تصدق مرة ، وتكذب أخرى ، كقولك : إذا كانت (أ) أكبر من (ب) و (ب) أكبر من (ح) ، كانت (أ) أكبر من (ح). هذا حكم صادق دواما . ومثل هذا ، يقال في قوانين المنطق ، وأوليات الرياضة . هذا ، وتُوَفِّر الرياضيات المنهج الملائم للمسعى العقلاني من حيث إنها تشكل النموذج المثالي لكل العلوم ، لأنها تطرح المشاكل طرحا واضحا وبينا ، وتملك المفاهيم والمبادئ التي بواسطتها يمكن اكتشاف بعض الحقائق العالمية والبديهية واستنتاج مبادئ قبلية وغير مردودة .

إن بعض القضايا التي يحكم بها العقل، قضايا كلية صادقة صدقا ضروريا، لا يتطرق إليها الشك، ويعتبرون ذلك، دليلا قاطعا على أنها من الأوليات العقلية البديهية. إن هذه الأوليات أو البديهيات، حقائق واضحة بذاتها، ومن ثمة، كانت صادقة بالضرورة، في كل زمان ومكان. ومن ذلك أيضا، مبدأ السبب الكافي.

* **ومن هذه الحقائق ، يستنبط** العقل النتائج وهي تصدق في كل زمان ومكان : إن اليقين الملحوظ في العلوم الصورية ــ كالرياضيات والمنطق ــ هو المثل الأعلى لليقين الذي ينشدونه في كل فروع المعرفة البشرية.[119] وهذا اليقين نفتقده في المعرفة التي تقوم على معطيات الحس. ولهذا ، اتسع اعتماد العقليين على المنهج الاستنتاجي، في شتى فروع المعرفة البشرية، مما جعلهم يصطنعون منهج الاستنتاج حتى في أبحاث علوم الطبيعة. ولما استقلت العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية، قَوِيَ اعتقادهم في ضرورة استخدام المنهج الاستنتاجي في العلوم الإنسانية والمعيارية، عساهم بهذا، أن يبلغوا بها، مثل اليقين الرياضي دقة وضبطا .

القوة العاقلة في الإنسان، هي قوة فطرية لدى جميع الناس، وهي الأصل الأولي الذي يصدر عنه، كل علم حقيقي، وهو علم يتصف بصفة الصدق المطلق، بحكم ضرورته وشموليته. والمعرفة الأولية أو البديهية القبلية، يراد بها في هذا المجال، الحقائق التي تقوم في كل عقل، منذ ولادة الإنسان، وتكون واضحة بذاتها، ومن ثمة، تكون حتما يقينية، أو يراد بها مبادئ المعرفة التي لا تجيء اكتسابا، فلا تنشأ عن تجربة، ولا تكون من صنع العقل في تعميماته؛ إنها موجودة في العقل بالقوة، وجودا سابقا ومستقلا عن كل تجربة.

---

[119]ـ " كانط " : إن الإيمان بالعقل ولد في " سبينوزا " إقامة بناء عظيم من الهندسة والمنطق ؛ فذهب إلى أن الكون نظام رياضي يمكن وصفه عن طريق الاستدلال من البديهيات المقبولة . (ول ديورانت

إن العلم طريق إلى الحقيقة ، وميزان الحقيقة الوضوح أو البداهة ؛ والعقل هو منطق الميزان. أما الاستنتاج فهو الذي يدرك الطبائع المركبة ، ويجيء دوره بعد الحدس ، وهو عمل عقلي ، يمكننا من أن نستخلص من شيءٍ نعرفه معرفة يقينية ، نتائجَ تلزم عنها ؛ وهو يتم على خطوات . بحركة ذهنية ، بها نستنتج شيئا مجهولا من شيء معلوم ؛ وبهذين العمليتين ، نتوصل إلى المعرفة اليقينية التي تصدق مهما تغيرت الحدود الزمانية والمكانية . وعلى هذا السبيل ، سار الديكارتيون من أمثال " سبينوزا " و" مالبرانش " و"لايبنز " ، وغيرهم من أتباع القرن السابع عشر . وتأكدوا من أن الحقائق الأولى ، تنشأ وتدرك بالعقل عن طريق الحدس ، مع بعض الاختلاف فيما بينهم بين التأييد و التحفظ فيما يتعلق بميدان الوحي .

د- وهذه الحقائق أو المبادئ العقلية الكلية ليست حكرا على المعرفة مجردةً كانت أو مادية ؛ فمنها يستمد الفيلسوف الأخلاقي قواعده الأولى ، ومنها يستلهم المرشدون والمربون والناس العاديون مقاصدهم السلوكية ، بدون أدنى بحث عن برهان لأنها واضحة .

وفي الأخلاق كذلك ، يبقى العقل دائما هو المصدر الأول لمبادئها ، وهي مبادئ لا تحتاج بدورها إلى برهان ، لأن ما في القوانين الخلقية من قوة موجبة للعمل ، أو ما تتصف به من عموم وشمول ، يحملنا إلى اعتبار هذه القوانين أمورا صادرة مباشرة عن طبيعة العقل العملي ؛ ولم يكن العقلانيون التابعون للمدرسة الخلقية الإنجليزية بوجه أخص ، مبالغين عندما أوجبوا وضع القواعد الخلقية في مستوى واحد مع أوليات الرياضة وقوانين الطبيعة . فكما أن علماء الرياضة والطبيعة ، ينظرون إلى أن المبادئ الأولى لعلومهم بديهية لا تحتاج إلى برهان ، كذلك الأخلاقيون من أصحاب مذهب البديهة ، ينظرون إلى أن المبادئ الخلقية تستغني في إدراكها أو تعميمها عن البرهان . ومن أنصار هذا المذهب في الفلسفة الإنجليزية ، " كدوَرث " و" كمبرلاند " و " صموئيل كلارك " .[120] إن الأخلاقية في رأيهم ردا على " هوبس " ، ليست تابعة لإرادة الحاكم المطلق ؛ إنها حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية ، لأن في طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيرا وليس في وسع الإنسان — ولا في وسع الله — أن يجعله شرا . وإلى ما يشبه هذا ، ذهب قبلهم المعتزلة في الإسلام .[121]

---

[120]- " كدويرث " (RCudworth) و" كمبرلاند " من الفلاسفة التابعين لأفلاطونية " كمبرج " في القرن السابع عشر ، وكذا " كلارك " (S Clarke -1729-1675) الذي اشتهر بكتاب "البرهنة على وجود الله وصفاته " .

[121]- قال المعتزلة : " المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل . وشُكر المنعم واجبٌ قبل ورود السمع . والحُسْن والقبح صفتان ذاتيتان للحَسَن والقبيح . وحكم العقل مقدم على الخبر الديني ، إذا كان الخبر الديني مناقضا للعقل . (عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، ص ، 226) .

و باختصار ، إذا كان الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى بالعقل ، فلأن في هذا العقل سرا ؛ وسره أنه يحدس الحقائق البديهة الثابتة فيؤمن بها ، ويجعلها وحدها منطلقا صلبا لاكتشاف الحقيقة ؛ فهو يجمع بين الحدس والاستدلال . فالحدس يوفر له الأرضية الصالحة المعلومة التي لا ينجح الشك في زعزعتها ، والاستدلال يتقدم فيها إلى اكتشاف المجهول عن طريق الآليات العقلية . وفي تنقيبه عن الحقيقة ، فإنه لا يفرق في مجالات البحث بين موضوعات معرفية وأخرى أخلاقية ولاهوتية مع احترام خصوصيات كل موضوع . فالبناء العقلاني والنسقي الذي يقيمه يقتضي أن تكون كل هذه الموضوعات منسجمة من حيث إن منهلها ومنطقها وفهمنا لها يؤول كل ذلك ، في بداية المطاف وفي نهايته إلى العقل وحده .

II- المذهب التجريبي أو مذهب الحسيين

يلمس النسق الفكري للمذهب التجريبي في المبدأ الجوهري الذي يحركه وفي المسلمات التي يقتضيها و طريقة اختبارها . وقبل الإطلال عليه ، من المثير أن نطرح التساؤلات التالية : هل تستطيع التجربة أن تنشئ في العقل ، المعاني والتصورات ؟ وهل لها القدرة على خلع صفة الصدق على ما تبتدعه من معرفة ؟ وهل العلم في كل صوره ، يرتد إلى التجربة ؟ وهي تساؤلات نكتشف الإجابة عنها من خلال مدخلنا إلى المذهب وأسسه أو مسلماته .

أولا: مدخل إلى المذهب التجريبي ، في مجالي المعرفة والأخلاق

بدأت التجريبية في مفهومها التقليدي مع فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، أمثال " بيكون " و" لوك " ، و" هيوم " ؛ واستمرت في مفهومها الجديد مع النفعيين والتطوريين وأصحاب الوضعية المنطقية في القرنين التاسع عشر والعشرين . وتجدر الإشارة إلى أنها في مفهومها الأول ، اتجه الاهتمام نحو نظرية المعرفة ، واتسع الانشغال في مفهومها الثاني، إلى كل حقول التفكير ، كالآداب والتشريع والأخلاق فضلا عن المعرفة . إلا أن الأمر الذي يهمنا في هذا المقام هو الحديث عن المذهب من حيث أسسه لا من حيث ممثلوه .

ثانيا: المسلمات التي يأخذون بها

إنها في الحقيقة مسلمة واحدة ــ وهي الأساسية ــ ذات مظهرين . أنها المصدر الجوهري الأسبق لكل أنواع المعرفة ، هو التجربة ، و هي مسلمة تتفرع إلى جزأين الأول نقدي يتم فيه استبعاد المذهب العقلاني من أصوله ، والثاني تأسيسي ، يتم فيه بناء المذهب التجريبي ، وهما :

1- العقل لا يستطيع أن ينشئ بالفطرة ، المعاني والتصورات . وليست له القدرة على خلع صفة الصدق على ما يبتدعه من معرفة ؛

2- والعلم في كل صوره ، يرتد إلى التجربة .

ثالثا: اختبار المسلمات

1- لا يستطيع العقل أن يبتدع بالفطرة ، المعاني والتصورات . وليست له القدرة على خلع صفة الصدق على ما يبتدعه من معرفة . من الحجج التي يبرر بها التجريبيون انزلاقات العقلانيين ، ما يأتي :

أ- لقد رفض التجريبيون التسليم بالأفكـــار الفطرية الموروثة ، والمبادئ العقلية البديهية ، والقواعد الخلقية الأولى التي لا تأتي اكتسابا ؛ وأنكروا الحدس الذي يزعم أهله ، أنهم يدركون به الأوليات الرياضية والمنطقية :

* **وذلك** لأن المرء يكون قبل التجربة ، عبارة عن صفحة بيضاء ، ليس فيها نقش سابق للتجربة ؛ فهو لا يعرف شيئا ويبدأ في اكتشاف العالم الخارجي عن طريق الحواس . فبأي وسيلة سحرية هاته ، يتمكن من إدراك الأفكار العقلية الأوليـــة بصورة مباشرة لا واسطة بينهما ؟ وهل يعقل الحديث عن أفكار جاهزة قبلية يحملها كل إنسان بالفطرة دون انتظار تأثير العالم الخارجي عن طريق الحواس ؟ إن الانطلاق من عالم الأشياء يقتضي رفض كل منطلق آخر غيره سواء كان حدسا أو إلهاما .

* **ولأننا** نعرف الملموس قبل المجرد والخاص قبل العام . ولا نصل إلى المجرد إلا انطلاقا من الملموس . يقول الفيلسوف الأنجـليزي " لوك " : إن الأبيض ليس الأسود ، واللذة ليست الألم ؛ فلا يعقل القول بأننا نسلم بهذه القضايا الملموسة والجزئية ، لأننا نسلم بقضايا أخرى مجردة وعامة هي بمثابة المبدأ بالنسبة إلى القضايا الأولى .

* **ولأن** المبادئ لا يمكن أن تكون فطرية فيما يرى " لوك " ،[122] إذا كانت الألفاظ المكونة لها غير فطرية . فالمبادئ القائلة مثلا ، إن "لكل واقعة علة" أو "لا يمكن للشيء أن يكون هو ذاته وضده في نفس الوقت ، ومن نفس الوجهة " ، لا يسعها — هي وأمثالها — أن تكون فطرية إذا كنا لا نملك فكرة فطرية عن كلمتي واقعة وشيء .

ب- ورفضوا أن يكون العقل قادرا على الوصول إلى أي علم يقيني ثابت بطريقة الفطرة ، وما تجود به من أوليات كلية ؛

---

[122]- ودعمها بعده فلاسفة الوضعية المنطقية أو التجريبية .



* **و ذلك** لأن الأحكام العقلية تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف ظروف الأعمال ومجالات البحث والأحوال . إن العقل لم يعد يُتصور كنظام مغلوق وصارم من المبادئ المحددة قبليا ، وإنما كواقع ليِّن وديناميِ ، وكمدرج بنَّـــاء يشهد عليه تاريخ المعرفة نفسه . وما نعتبره جهدا عقلانيا ، إنما يتوقف كثيرا على السياق التاريخي الذي بذل فيه ، وعلى حالة المعارف وتطور تقنيات الملاحظة والتجريب .[123] ولهذا ، فـــ" إن العلم يتقدم بالتجاوزات المتتابعة لأشكال عقلية فقدت صلاحيتها " .

* **ولأنه** لو صح وجود هذه المبادئ الكلية ، والمعاني الفطرية أو الموروثة ، لتساوى في العلم بها ، الناس في كل زمان ومكان ؛ على أن مبدأ عدم التناقض أو الهوية أو غيرهما مما يظن أنه من المبادئ الفطرية ، لا يعرفه إلا قلة من المثقفين ، ويجهله الأطفال والمعتوهون والهمج . وأما المبادئ العملية ــــ سواء كانت خلقية أو قانونية ــــ فيختلف الناس في أمرها ، باختلاف الزمان و المكان . إن القيم الأخلاقية إذا كانت في جوهرها واحدة ، فإنها في مادتها نسبية : فما هو عدل أو خير بالقياس إلى هذا ، ليس بالضرورة كذلك بالقياس إلى ذاك . ويمكن سحب هذه القاعدة الواقعية على أشخاص وشعوب وحضارات باختلاف الحدود الزمانية والمكانية .

2- العلم في كل صوره ، يرتد إلى التجربة .

أ- نشأت فكرة السببية نشوءا طبيعيا عند الإنسان بسبب ما كان يلاحظه من تغير الأشياء . فما انفك الشيء الواحـــد يتغير ويتبدل حالا بعد حال ، حتى يأخذ العقل في التساؤل : أيكون ثمة علاقة بين الحموضة مثلا ، التي حلت بالطعام وبين ارتفاع الحرارة في الهواء المحيط به ؟ وإذا كان هناك علاقة بينهما فماذا تكون ؟ يقول " لوك ": ليس في العقل شيء جديد إلا وقد سبق وجوده في الحس أولا .

* **وذلك** لأن من فقد حاسة ، فقد المعاني المتعلقة بها . فالليمونة مثلا ، يصل إلينا لونها عن طريق البصر ، ورائحتُها عن طريق الشم وطعمـــها عن طريق الذوق وملمسها عن طريق اللمس ؛ فلو تناول هذه الليمونة كفيف البصر ، فإنه يحيط بكل أعراضها وصفتها إلا لونها . فالكفيف محروم من فكرة الألوان ، والأصم ليس محروما من الأصوات فقط ، بل من النطق وما يقتضيه من ألفاظ ومعان . فلولا الحواس لما كان للأشياء الخارجية وجود فضلا عن وجودها في العقل .

[123123]- للتفصيل ، انظر : غاستون بشلار ، الروح العلمية ، ترجمة عادل العوا .

*ولأن مفهوم السببية يُستوحى من التجربة . فقد لاحـظ الناس في جميع الأجيال والعصور ، أشياء معلولة ، و أخرى عللا لها . و ربطوا الأولى بالثانية ؛ فأصبحت فكرة العلة مقترنة بفكرة المعلول ، اقتران المتضايفين الذين لا يفهم أحدهما ، إلا بالإضافة إلى الآخر . وهذه الرابطة القوية الدائمة التي اكتسبت بالتجربة ، هي أساس ما نسميه بالضرورة ، في مبدأ العليـة . و معنى هذا ، أن مبدأ العلية ضروري ، لا بمعنى أن العقل بمحض فطرته ، يدرك بداهته ، ويقينه كما يقول العقلانيون ، بل لأن التجربة دعمته وقوته وربطت بين طرفيه برباط قوي . وبهذه الطريقة ، يفسر " هيوم " و" مل " ، المبادئ الأخرى التي يدعي العقلانيون أنها ضرورية يقينية .

يقول " هيوم " [124] : لا شيء من الأفكار " يستطيع أن يحقق لنفسه ظهورا في العقل ما لم يكن قد سبقته ومهدت له الطريق انطباعاتٌ مقابلة له " . [125] ويقول أيضا ، العادة " هي المرشد العظيم للحياة البشرية ؛ فهذا المبدأ وحده هو الذي يجعل خبرتنا ذات نفع لنا ، ويتيح لنا أن نتوقع في المستقبل سلسلة من الحوادث شبيـــهة بسلسلة الحوادث التي ظهرت فيما مضى ؛ وبغير تأثير العادة ، نكون على جهل تام بكل أمر من.أمور الواقع " . [126] وأنه لا يعترف بوجود اقتران ضروري بين الظواهر لأن المشاهدة لا ترينا وجود قوة خالقة تنتقل من العلة إلى المعلول . فكل ما هنالك هو أن الحوادث يتلو بعضها بعضا . وليس بينها سوى تعاقب ثابت . وبذلك ينقل فكرة العلية من معانيها الأرسطية إلى معنى التتابع المجرد بين السبب والمسبب أي التتابع الذي لا يعني شيئا أكثر من أن السبب سابق لمسببه فيما دلت عليه التجربة (العادة) ، وقد كان يمكن عقلا أن يجيء الترتيب عـلى صورة أخرى لكنه جاء هكذا . فنحن نشاهد كرة البلياردو تتحرك وتصدم كرة أخرى فتحركها . فإننا هنا ، لم نر أية قوة داخلية أو خارجية انتقلت من الكرة الأولى إلى الكرة الثانية ، بل كل ما حدث هو أن حركة الكرة الأولى تلتها بعد الصدمة ، حركة الكرة الثانية . فاعتدنا القول : إن الحركة الأولى سبب ، والثانية مسبب . [127]

---

[124] - دافيد هيوم (1711-1776) ؛ يجب التذكير بأنه هو الأب الروحي للمذهب التجريبي .

[125] - رسالة في الطبيعة ، عن زكي نجيب محمود ، دفيد هيوم ، ص ، 181 .

[126] - زكي نجيب محمود ، نفس المصدر والصفحة .

[127] - تجدر الإشارة إلى أنه إذا قلنا بأن الحرارة تسبق تمدد المعادن ، فنحن هنا نربط بين الحرارة والتمدد بشكل سبب ومسبَّب لفائدة عملية ، وهي الحصول على التمدد . أما العلم الحديث ، فإنه لا يقصد إلى أي الظواهر سابق وأيها لاحق ، وإنما يقصد إلى القانون وهو تفسير حتمي للظواهر أو تعبير عن علاقات ثابتة بين الظواهر بمتحولات وتوابع . وعندما يتمكن العلم من تقدير هذه المتحولات ومن معرفة نسبتها إلى بعضها ، يضفي على العلاقات التي تحكم الظواهر صيغة كمية رياضية. (ج. بوقلي حسن ، قضايا فلسفية ، ص ، 469) .

ويرجع الترابط بين الأفكار إلى قانون تداعي المعاني ، بالتشابه أو التحاور الزماني أو المكاني أو بالعلاقة العلية . وبهذا ، فسرت المبادئ المسلمة (Postulats) التي ظن العقليون أنها فطرية ، وعامة تصدق في كل زمان ومكان . ومن ذلك ، أنه اعتبر قانون العلية ، مجرد عادة ذهنية ، تنشأ عند الناس ، كلما رأوا حادثتين مطردتي الوقوع أو متتابعتين ، ترتب على هذا عندهم ، اعتقاد بأن اللاحق يعقب السابق ، ويتمثل هذا الاعتقاد في ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث لاحق متى وقع سابقٌ عليه . ولا يعقل أن تعرف رابطة العلية بالاستدلال العقلي ، إذ لا يمكن استنتاجُ معنى المعلول من معنى العلة ؛ وهل كان في وسع امرئ أن يستنتج بعقله من نظرته إلى الماء أنه أصل الحياة ؟

* ولأن الأفكار تتبع آثار الحواس . ولا فرق في ذلك ، بين مبدأ التعليل وأي قانون استقرائي آخر . يذهب " هيوم " إلى أن الفكرة ليست سوى " نسخة من انطباع مماثل " بحيث " لم تتعدَّ القدرة الخلاقة التي يقر بوجودها أهل العقل ، أكثر من أن تكون ملكة تتولى عملية تركيب وتنقيل وتخفيف المواد التي توفرها لنا الحواس والتجربة " . وأنه من الحادثة- السبب بحكم وجودها ، يستحيل استنتاج قبليا أي أثر منها . فمن فكرة برودة الماء ، لا يمكننا استخلاص فكرة تصلبه أوتحوله إلى ثلج . وبالفعل ، فإنه إذا تأكدت لنا علاقةٌ سببية ، فذلك يتم بين ظواهر متنافرة ومنفصلة عقليا . ومن هنا ، وجب استبعاد الفكرة الميتافيزيقية الساعية إلى الوقوف على مصدر السببية في الكائن ذاته .

يميز " هيوم " كما ذهب إلى ذلك " لوك " من قبله ، بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة . فالمركبة هي الأفكار التي ينتجها الفكر البشري نفسه عن طريق ترابط الأفكار البسيطة . والأفكار البسيطة هي على العكس من ذلك ، الأفكـــار التي لا يصنعها الفكر والتي لا يحدسها ، وإنما هي تلك التي يجب بالضرورة أن يستقبلها من التجربة . وبصورة عكسية ، فإن الآثار الحسية هي المرجع الأخير الذي نقيس به صحة الأفكار وحقيقتها ؛ فإذا استطعنا أن نرجع الفكرة إلى أصلها الحسي كانت صادقة ، وإلا فهي وهم واختلاق من العقل ؛ وليس لها أصل مما تلقته حواسنا من آثار . حقا إن هناك أفكارا مركبة لا تماثل الآثار الحسية ، ولكن لو حللناها ألفيناها مكونة من عدد من الأفكار البسيطة التي تنشأ من الحواس مباشرة ، وعلى ذلك تكون تلك الأفكار المركبة صحيحة ، ما دامت الأفكار تتبع آثار الحواس ، وهذه الآثار الحسية لا تكون إلا في تجارب الحياة. فليس ثمة إذن ، أفكار مفطور عليها العقل منذ ولادته على الإطلاق .

ب- إن العلم بجميع أنواعه ، لا يرتد فقط ، إلى التجربة بل ويتسع في كل صوره ، كلما اتسعت تجارب الإنسان ،



* **لأن** جميع أفكارنا ، تتطور وتتسع مع ما نكتسبه من خبرة ، في حياتنا اليومية . لقد أثبت العصر الوسيط أن الحياة أوسع وأشد ثقة وأكثر عمقا من القياسات العقلية ، ومن أي منطق ساكن قائم على أساس من " الحقائق الثابتة " . إنها متدفقة ومتغيرة ، وتفاجئ جميع القوانين بما لا تتوقعه . وتخبرنا " أن عدد الأشياء التي رفض العقل أول الأمر الاعتراف بها ، ثم قبلها في النهاية ، لعدد كبير جدا " .

فقد وقع مبدأ الحتمية في أزمة حقيقية وعلمية تصدى لها أكثر الفلاسفة المحدثون . ويقـول " لويس دو بروي " في كتابه " المادة والضوء " تحت عنوان أزمة الحتمية : " يعتقد الناظر إلى الطبيعة وإلى السماء أن كل شيء يسير بانتظام ، وبصورة ثابتة لا تتغير ، وكأن القبة السماوية وبكل ما فيها عبارة عن ساعة دقيقة ، فكـل ظاهرة طبيعية فيها لا بد لها من نظام تسير عليه [...] ولكن قد اتضح بعد دراسة نظرية الكوانتا (الكم) ــ التي تفسر المادة على أنها جزئيات مرتبطة بموجة ــ وظهور نسب اللاحتمية التي وضعها " هيزنبرغ " ، والنظرية النسبية التي وضعها العلامة " آينشطاين " ، بأن الحتمية ليست دقيقة وأن جميع القوانين التي نعرفها ليست دقيقة أيضا " . ومهما كانت هذه النسبة في عدم الدقة صغيرة جدا ، فإن القول بأن القوانين مطلقة ــ فطرية كانت أو مسلم بها ــ قول لا ينطبق مع الواقع المتغير .

إن مبادئ العقل لما تكتمل بعدُ ولما تستقر على شكل نهائي . إنها لا تزال غير كلية ، ولا يعتقد كل الناس بصحتها . وإنها في تطور مستمر بطيء جدا لتصبح عالمية وثابتة .[128]

* **ولأنه** أمام ما تؤكده التجربة العادية والتجربة العلمية ، تبقى المبادئ العقلية غير قابلة للبرهان ليس فقط ، في مذهب العقلانيين باسم البداهة والفطرة ، ولكن أيضا ، في مذهب التجريبيين باسم أسبقية العالم الخارجي لعالم الأفكار وتأثيره على الحواس ، ومسؤوليته في إنشاء التصورات العقلية . هذا ، ولما كانت التصورات الماورائية وما تنتجه من فلسفات ، تشوّش حقيقة الأشياء ، وتموه مصدرها الأول ، أقام التجريبيون المحدثون والمعاصرون العلم على التجربة و الرياضة ؛ فبلغ إنكار " هيوم " للتفكير الميتافيزيقي ، حدا بعيدا إلى درجة أنه قال بضرورة إحراق كل كتاب ، لا يقوم على الرياضة أو التجربة .[129]

---

[128]– وفيق العظمة ، علم النفس الحديث ، ص ، 302 .

[129]– ومن تجارب الحياة والتكيف مع أحكامها ، فيما ذهب إليه بعض رجال الأخلاق العمليين ، تهذيب ما كان يبدو لنا ثابتا من ثوابت التفكير في المجال العقلي والأخلاقي والاجتماعي لأن الغاية الطبيعية لأفعال الإنسان الإرادية في مجال العمل ، إنما تكمن في المحافظة على حياته وحياة الجماعة ، أو تنمية الحياة الاجتماعية ، إلى درجة تمكنه من أن يعيش ويسعى ، بحيث تتفق أغراضه ، وغاياته مع أغراض وغايات غيره من الأفراد ، إلى أقصى حد ممكن .

ويرجع الترابط بين الأفكار إلى قانون تداعي المعاني ، بالتشابه أو التجاور الزماني أو المكاني أو بالعلاقة العلية . وبهذا ، فسرت المبادئ المسلمة (Postulats) التي ظن العقليون أنها فطرية ، وعامة تصدق في كل زمان ومكان . ومن ذلك ، أنه اعتبر قانون العلية ، مجرد عادة ذهنية ، تنشأ عند الناس ، كلما رأوا حادثتين مطردتي الوقوع أو متتابعتين ، ترتب على هذا عندهم ، اعتقاد بأن اللاحق يعقب السابق ، ويتمثل هذا الاعتقاد في ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث لاحق متى وقع سابقٌ عليه . ولا يعقل أن تعرف رابطة العلية بالاستدلال العقلي ، إذ لا يمكن استنتاج معنى المعلول من معنى العلة ؛ وهل كان في وسع امرئ أن يستنتج بعقله من نظرته إلى الماء أنه أصل الحياة ؟

* ولأن الأفكار تتبع آثار الحواس . ولا فرق في ذلك ، بين مبدأ التعليل وأي قانون استقرائي آخر . يذهب " هيوم " إلى أن الفكرة ليست سوى " نسخة من انطباع مماثل " بحيث " لم تتعدَّ القدرة الخلاقة التي يقر بوجودها أهل العقل ، أكثر من أن تكون ملكة تتولى عملية تركيب وتنقيل وتخفيف المواد التي توفرها لنا الحواس والتجربة " . وأنه من الحادثة- السبب بحكم وجودها ، يستحيل استنتاج قبليا أي أثر منها . فمن فكرة برودة الماء ، لا يمكننا استخلاص فكرة تصلبه أوتحوله إلى ثلج . وبالفعل ، فإنه إذا تأكدت لنا علاقةٌ سببية ، فذلك يتم بين ظواهر متنافرة ومنفصلة عقليا . ومن هنا ، وجب استبعاد الفكرة الميتافيزيقية الساعية إلى الوقوف على مصدر السببية في الكائن ذاته .

يميز " هيوم " كما ذهب إلى ذلك " لوك " من قبله ، بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة . فالمركبة هي الأفكار التي ينتجها الفكر البشري نفسه عن طريق ترابط الأفكار البسيطة . والأفكار البسيطة هي على العكس من ذلك ، الأفكـــار التي لا يصنعها الفكر والتي لا يحدسها ، وإنما هي تلك التي يجب بالضرورة أن يستقبلها من التجربة . وبصورة عكسية ، فإن الآثار الحسية هي المرجع الأخير الذي نقيس به صحة الأفكار وحقيقتها ؛ فإذا استطعنا أن نرجع الفكرة إلى أصلها الحسي كانت صادقة ، وإلا فهي وهم واختلاق من العقل ؛ وليس لها أصل مما تلقته حواسنا من آثار . حقا إن هناك أفكارا مركبة لا تماثل الآثار الحسية ، ولكن لو حللناها ألفيناها مكونة من عدد من الأفكار البسيطة التي تنشأ من الحواس مباشرة ، وعلى ذلك تكون تلك الأفكار المركبة صحيحة ، ما دامت الأفكار تتبع آثار الحواس ، وهذه الآثار الحسية لا تكون إلا في تجارب الحياة. فليس ثمة إذن ، أفكار مفطور عليها العقل منذ ولادته على الإطلاق .

ب- إن العلم بجميع أنواعه ، لا يرتد فقط ، إلى التجربة بل ويتسع في كل صوره ، كلما اتسعت تجارب الإنسان ،



* **لأن** جميع أفكارنا ، تتطور وتتسع مع ما نكتسبه من خبرة ، في حياتنا اليومية . لقد أثبت العصر الوسيط أن الحياة أوسع وأشد ثقة وأكثر عمقا من القياسات العقلية ، ومن أي منطق ساكن قائم على أساس من " الحقائق الثابتة " . إنها متدفقة ومتغيرة ، وتفاجئ جميع القوانين بما لا تتوقعه . وتخبرنا " أن عدد الأشياء التي رفض العقل أول الأمر الاعتراف بها ، ثم قبلها في النهاية ، لعدد كبير جدا " .

فقد وقع مبدأ الحتمية في أزمة حقيقية وعلمية تصدى لها أكثر الفلاسفة المحدثون . ويقول " لويس دو بروي " في كتابه " المادة والضوء " تحت عنوان أزمة الحتمية : " يعتقد الناظر إلى الطبيعة وإلى السماء أن كل شيء يسير بانتظام ، وبصورة ثابتة لا تتغير ، وكأن القبة السماوية وبكل ما فيها عبارة عن ساعة دقيقة ، فكل ظاهرة طبيعية فيها لا بد لها من نظام تسير عليه [...] ولكن قد اتضح بعد دراسة نظرية الكوانتا (الكم) — التي تفسر المادة على أنها جزئيات مرتبطة بموجة — وظهور نسب اللاحتمية التي وضعها " هيزنبرغ " ، والنظرية النسبية التي وضعها العلامة " آينشطاين " ، بأن الحتمية ليست دقيقة وأن جميع القوانين التي نعرفها ليست دقيقة أيضا " . ومهما كانت هذه النسبة في عدم الدقة صغيرة جدا ، فإن القول بأن القوانين مطلقة — فطرية كانت أو مسلم بها — قول لا ينطبق مع الواقع المتغير .

إن مبادئ العقل لما تكتمل بعدُ ولما تستقر على شكل نهائي . إنها لا تزال غير كلية ، ولا يعتقد كل الناس بصحتها . وإنها في تطور مستمر بطيء جدا لتصبح عالمية وثابتة .[128]

* **ولأنه** أمام ما تؤكده التجربة العادية والتجربة العلمية ، تبقى المبادئ العقلية غير قابلة للبرهان ليس فقط ، في مذهب العقلانيين باسم البداهة والفطرة ، ولكن أيضا ، في مذهب التجريبيين باسم أسبقية العالم الخارجي لعالم الأفكار وتأثيره على الحواس ، ومسؤوليته في إنشاء التصورات العقلية . هذا ، ولما كانت التصورات الماورائية وما تنتجه من فلسفات ، تشوّش حقيقة الأشياء ، وتموه مصدرها الأول ، أقام التجريبيون المحدثون والمعاصرون العلم على التجربة و الرياضة ؛ فبلغ إنكار " هيوم " للتفكير الميتافيزيقي ، حدا بعيدا إلى درجة أنه قال بضرورة إحراق كل كتاب ، لا يقوم على الرياضة أو التجربة .[129]

---

[128]– وفيق العظمة ، علم النفس الحديث ، ص ، 302 .

[129]– ومن تجارب الحياة والتكيف مع أحكامها ، فيما ذهب إليه بعض رجال الأخلاق العمليين ، تهذيب ما كان يبدو لنا ثابتا من ثوابت التفكير في المجال العقلي والأخلاقي والاجتماعي لأن الغاية الطبيعية لأفعال الإنسان الإرادية في مجال العمل ، إنما تكمن في المحافظة على حياته وحياة الجماعة ، أو تنمية الحياة الاجتماعية ، إلى درجة تمكنه من أن يعيش ويسعى ، بحيث تتفق أغراضه ، وغاياته مع أغراض وغايات غيره من الأفراد ، إلى أقصى حد ممكن .

* **ولأنه أيضا** ، وفي هذا السياق ، أخذ أهل الوضعية المنطقية على أنفسهم **ألا يعترفوا بغير الواقع المحسوس** الذي يمكن إخضاعه لمناهج الملاحظة والتجربة . **واهتموا بالفكر باعتباره لغة يتحتم عليها أن تنطبق مع الواقع الحسي وواقع الأحكام المنطقية . وقرروا أن "لا فكر ولا تفكير وكل ما هناك ألفاظ "** . وكل لفظ لا يشير إلى شيء محسوس يمكن التثبت منه بالتجـــربة ، يبقى عديم المعنى فلا يوصف بالصدق ولا بالكذب . **إن اللغة ألفاظ خداعة** فارغة من المعنى ولكنها تثير عند الذين يستخدمونها مشاكل لا وجود لها **إلا في أذهانهم** ، فيضطرهم توهُّم وجودها إلى بذل الجهد العنيف في سبيل حلها .[130] **فلا معنى للحديث عن** العلل الأولى والمبادئ المطلقة والأوليات التي تسبق كل تجربة . **إن أحكام المنطق الصحيح إنما** هي الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التي تربط بعضها بالبعض الآخر . **أما** البحث العقلي في موضوع المطلق فلا طائل تحته .

وباختصار ، يمكن القول بأن مصدر المعارف العلمية أو الأخلاقية التي **يحملها الإنسان ،** إنما هو التجربة لدي الفلاسفة التجريبيين أو الحسيين ؛ و ذلك ، **لأن نشاط العقل بأتمه ،** ينطلق من العالم الخارجي فضلا عن حياة الناس ومشاكلها الطبيعية . **وإذا كان كل ذلك** يشكل المنهل الأساسي الأول الذي ينهل منه الإنسان معطياته الأولى ، **فذلك لأنه يملك** القدرات العقلية المؤهلة لذلك . فالأمر الذي آل إليه المذهب التجريبي هو أن **التجربة أولا ، ثم** العقل ، بعد ذلك . وهكذا ، تتأكد مسلمات المذهب في القول بأن العقل : **لا يستطيع أن** يتدع بالفطرة المعاني والتصورات . وليست له القدرة على خلع صفة الصدق **على ما يتدعه** من معرفة ، وأن العلم في كل صوره ، يرتد في النهاية ، إلى التجربة .

III– الفلسفة النقدية بين العقلانيين والتجريبيين

وبوحي من تصور دينامي للعقل ، استطاع " كانط " أن يتجاوز مشكلة التعارض بين العقلانيين والتجريبيين ، في المجالين المعرفي والأخلاقي:

أولا : في المجال المعرفي

1– يرى أن القانون الخلقي سلطة مطلقة ، لا يمكن أن نفهمها إلا إذا سلمنا ببداهتها .

يرى " كانط " أننا في حاجة إلى حقائق كلية تحمل طابع الضرورة الداخلية **بقطع النظر** عن العالم الخارجي؛ وحتى تبقى ضرورية ومطلقة في ذاتها ، وجب أن **تكون مستقلة عن** التجربة . فالمعرفة الرياضية مثلا ، ضرورية تؤكدها التجربة اليوم وفي المستقبل . **ولهذا فليس** من قبيل الممكن الاعتقاد طيلة حياتنا بأن (1+1) يمكن أن يكون غير (2) **لأن هذه حقيقة**

130– توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ط. 5 ، ص ، 270 .

سابقة لعالم التجربة وهو عالم لا يعطينا شيئا سوى أحاسيس منفصلة وحوادث متفرقة قد يطرأ عليها تغير في تعاقبها مستقبليا . ولكن العقل من جهة أخرى ، عضو نشيط يحول الإحساسات المادية إلى أفكار ، والوقائع المشتتة إلى وحدة فكرية محكمة .[131]

2– إن الآثار الحسية هي المادة الخام التي تبدأ بها التجربة والحافز على تنشيط العقل . إنها لم تبلغ حد المعرفة لأنها منفصلة مفرقة . ثم إننا لا ننتخب مما يصلنا من إحساسات إلا ما يمكن تحويله إلى إدراكات حسية تتناسب مع إرادتنا في تلك اللحظة . فإذا كنا نريد الجمع ، فإن الرقم (3) والرقم (7) يتحولان إلى (10) ، وإذا كنا نريد الضرب تحولا إلى (21) مع العلم بأن الإحساس الذي يصلنا من الرقمين هو واحد في كلتا العمليتين : الجمع والضرب ؛ وبأن الغرض الذي كنا نريده هو الذي تغير . إن الإحساسات والأفكار فيما يقول " كانط " ، هي خدم لنا تنتظر دعوتنا ولا تأتي إلى أذهاننا إلا إذا احتجنا إليها .[132] إن النظام والوحدة والسياق لم يأت من الأشياء نفسها . وفي سياق تقريب المصدرين المعرفيين ، يقول "كانط ": " إن الإدراكات الحسية بغير المدركات العقلية عمياء " ، وأن قوانين الفكر هي قوانين الأشياء أيضا .[133]

ثانيا: في المجال الأخلاقي

يمكن التماس رأي " كانط " في مستويين : مستوى العقل الفطري ومستوى الإرادة ، وفي ما تركته من آثار في غيره .

1– العقل الفطري

وفي مجال الأخلاق ، يربط " كانط " بين العقل النظري والعقل العملي أي بين المبادئ الفطرية والنزوع إلى الخير . ويقيم الأخلاق (أو على حد تعبيره " الواجب ") على ثلاثة مبادئ عقلية متكاملة وثابتة : وجود الله وخلود الروح والإرادة الحرة لأنه لا معنى لسلوك خير من دون الأخذ أولا ، بإله حي مطلق يراقب الأعمال ، وبدون ثانيا ، الإيمان بخلود الروح التي تستحق الجزاء ، ومن غير الانطلاق مسبقا ثالثا و أخيرا ، من كون الإرادة حرة تتحمل عواقب أعمالها عند الاقتضاء . ومن القواعد الأساسية التي تلخص المبادئ الكلية في الأخلاق ، قوله : "اعمل بحيث تكون إرادتك ، باعتبارك كائنا ناطقا ، هي الإرادة المشرعة الكلية " .

---

[131]– ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ، 335 .

[132]– ول ديورانت ، ن. م.، ص ، 338 .

[133]– ول ديورانت ، ن. م.، ص ، 342 .



2- الإرادة

وما يحدد هذه الإرادة التي يقوم عليها الواجب ليس أي " مضمون " أو قيد تجريبي ، بل هو الصيرورة الخالصة للقانون . ولذلك فالأوامر على نوعين كما يلاحظ " كانط " : شرطية مقيدة ومطلقة قطعية ؛ الأولى تلزم المرء باتّباع الوسائل الضرورية لإدراك الغايات المنشودة ولا تشعر المرء بالحرية كأن يقول له قائل : " إذا أردت أن تحيا سعيدا كن صالحا " . وأما الثانية ، فهي مستقلة عن أي غاية كقوله : " كن صالحا " بدون أن يربط ويقيد بالغايات أو الوسائط ؛ فهذا الأمر كلي وشامل . وتتصف الأوامر المستقلة والمطلقة بأنها قوانين لها كل ما للقوانين من صورية وعمومية وإطلاق وعدم مراعاة لحدود المكان والزمان .

3- وفي هذا السياق أيضا ، استطاع " هيجل " أن يضفي على هذا الاتجاه الجديد طابعه التأليفي في قوله : " إن ما هو عقلي هو واقعي وما هو واقعي هو عقلي " .[134]

إن العقلاني هو على نمط العنكبوت كما يقولون ، ينسج بيته من ذاته ؛ ولكن الفيلسوف التجريبي على طريقة النحلة ، يحرص على المحيط حيث يجني مادته من ورود البساتين والحقول ثم يحولها ويهضمها بملكة خاصة به . ومهما كان التباعد بين الحشرتين في منهج العمل ، فإن منطق التجاوز عرف بدناميته كيف يستثمر الأسلوبين ويهذب التنافر بينهما .

خاتمة : حل المشكلة

وعند العودة إلى السؤال المشكل الذي انطلقنا منه ، وبعد عرضنا وتحليلنا لمذهبي العقلانيين والتجريبيين ، يمكن القـول بأننا وصلنا إلى موقف جديد جمعت بينهما الفلسفة النقديـة مع " كانط " . وإذا كان لا بد من الإجابة المباشرة كحل للمشكلة ، نقول بأنه لا يعقل رفض المذهبين معا ، لأن لكل واحد منهما موقفا متماسكا من قضيته ، وهو صادق بالنظر إلى سياقه ونسقه ؛ وقد نرفض أحدهما لعدم اقتناعنا برأيه كموقف فلسفي شخصي ، أو لأنه لا يتماشى مع ميولنا ومعتقداتنا وتصوراتنا الفكرية . وقد نقبلهما معا كنسقين مختلفين إذا جاز لنا عدم رفضهما معا كما مر بنا . وقد نهذب التنافر بينهما ، بنقل القضية ونقيضها إلى منطق جديد هو المنطق الدينامي حيث يفرض التركيب ضرورته ، ونتجاوز بهذا الأسلوب ، التقابل التقليدي السكوني بين العقلانيين والتجريبيين .

134- Préface des principes de la philosophie du droit

(6) المشكلة الثانية

[في المذهب البراغماتي والمذهب الوجودي]

أي المسعيين نحتاج إليه ، المسعى الداعي إلى العمل النافع في الحياة أم المسعى الداعي إلى رجوع الإنسان إلى ذاته الباطنية لتحقيق ماهيته ومن ثمة ، تحملِه تبعات كل ما يترتب عن ذلك ، من قلق ؟

***

مقدمة : طرح المشكلة

I– المذهب البراغماتي : الأسس الفكرية والمنطقية للمذهب البراغماتي

أولا : كيف ولماذا وقع رفض الفلسفات التقليدية المجردة ؟

ثانيا : ما هي القواعد التي ساعدت على تأسيس فلسفة عملية

II– المذهب الوجودي : الأسس الفكرية والمنطقية للمذهب الوجودي

أولا : هل الطبيعة التي يتصف بها وجود الأشياء تشبه طبيعة وجود الإنسان ؟

ثانيا : أليس بإمكان الإنسان التمرد عن نظام الأشياء ؟

ثالثا : وهل المعرفة الحقيقية تأتي من عالم الأشياء أو من العالم الداخلي للإنسان ؟

رابعا : وهل يرتجى من كون الإنسان إنسانا ، الحصولُ على السعادة أو الارتماءُ في يَمِّ المخاطرة وما يترتب عنها من قلق وشؤم ؟

خاتمة : حل المشكلة

إنه على الرغم من المفارقات التي نلمسها في المذهبين المــذهب البراغماتي والمذهب الوجودي ، ومن خصوصيات مصدرهما ، فهل لأحدنا الحق في طرح التساؤلات التالية :

أيهما الأصلح بالنسبة إليَّ : المذهب الذي يقدم لي الوسائل والأدوات التي تساعدني على العمل والنجاح فيه أم هو الذي يهيئ لي فرصة الرجوع إلى ماهية ذاتي أتأملها ؟

هل هو الذي يعود عليَّ بفائدة تحل مشاكلي النظرية والعملية التي تواجهني ، أم هو الذي يسوقني إلى أعماق نفسي فأعيها وأتدبرها وأعيش ما يخالجها من حالات نفسية ؟

هل هو الذي يرفع عني الغموض الذي يخيِّم على مستقبلي حيث يستريح عقلي وتطمئن نفسي ، أم هو الذي يمدني بحكمة البدء قبل كل شيء ، بمعرفة حقيقة وجودي وبإمكانيات إثباتها من خلال ما أصنع وما أفعل ؟

للرد على هذه التساؤلات ، يجدر بنا الوقوف على الأسس الفكرية والمنطقية التي يرتكز عليها كل من المذهبين : البراغماتي والوجودي .

I– المذهب البراغماتي : الأسس الفكرية والمنطقية للمذهب البراغماتي

وللوقوف على هذه الأسس ، نحاول الإجابة مع البراغماتيين، عن السؤال **المُشكِل** التالي : هل يَرْضَى الإنسان في عصرٍ تَنشَط فيه الصناعة ، الانسياقَ وراء مذاهبَ فلسفيةٍ مجردة لا تخدم مباشرة انشغالاته اليوميةَ ، ولا تحل مشاكله المعيشة ؟

لقد عرفت الحياةُ الاقتصادية في أمْريكا ، تطورا ملحوظا بفضل الصناعة ؛ وهذا في وقتٍ اجتاحت فيه الفلسفاتُ الميتافيزيقة العالمَ مثل الفلسفة المثالية والفلسفة العقلانية وغيرِهما .

وأمام هذه الوضعية ، اختار مذهبُ البراغماتية أن يقوم على ركيزتين أساسيتين : أولا ، رفضُ الفلسفات التقليدية المجرَّدة التي ليست في خدمة الحياة ، وثانيا ، تأسيس منهجٍ جديد أو فلسفة عملية .

أولا : كيف ولماذا وقع رفض الفلسفات التقليدية المجردة ؟

1- نشوء المذهب

نشأ المذهب البراغماتي في أمْريكا مطلعَ القرن العشرين على يد ثلاثــة من أعلام المفكريــن: " تشارلز بيرس " (1839-1914) و" وليم جيمس " (1842-1910) و" جون ديوي " (1859-1952) . وقرَّر بحكم منشئه في هذا المحيط المتصنِّع ، استنكارَ الفلسفة التقليدية البالية التي تجاوزتها الأحداث ، والسعيَ إلى بناء منهجٍ عصريٍّ يُساير حاجات الناس المتجددة، وتقلبات رغباتهم اليومية ؛ وهو منهجٌ يدعو إلى الانصراف عن الفكر للفكر نحو العمل ، استجابةً لضرورات الحياة واستشرافا للمستقبل .

2- ثورته على الفلسفات المجردة

وقام من أجل أن يثور قبل كل شيء ، على الأبحاث المجرَّدة والمذاهبِ المُغلَقة والحلول المعلقة في فضاء العلل الأولى والأسباب القَبْلية ؛ فحمل على الفلسفة التجريبية التي لا تأخذ إلا بالحواس الخارجية مُنكرةً قضايا الدين والإيمان ؛ وحملت على الفلسفة العقلانية أو المثالية حين كانت حلولُها للمشاكل حلولا مُغرقة في التجريد وغيرَ مجدية ، لأن المشاكل التي تطرحها هي مجرد خُرافات على حد تعبير " جيمس "؛ إنه باختصار ، يستبشع المطلقَ والمجرد والتأمل الفارغ الذي يُبعد الإنسان عن انشغالاته الحياتية وتحقيق ما ينفعه .

ثانيا : ما هي القواعد التي ساعدت على تأسيس فلسفة عملية ؟

1- تعريف المذهب

البراغماتية أو الذرائعية[135] مذهب " فلسفي " يجعل من كل منطلق أو مسلمة ذريعةً لتحقيق غايات عملية تعود بالنفع على الإنسان بالمفرد أو على الناس بالجمع . ومهماً كانت طبيعة هذا المنطلق الذي نأخذ به ــ حسيةً كانت أو عقلية أو ميتافيزيقية ــ فإن المهم أن نحقق بواسطته مطالبَ عملية فعليــة . ولفظ " براغمَه " (Pragma) باليونانية يعني العمل والمــزاولة ؛ أدرجــه " بيرس " سنة (1878) في كتابه " كيف نجعل أفكارَنا واضحة ؟ ". وكل موضوع هو مجرد وسيلة لتحقيق أغراض الإنسان النظرية منها والعملية .[136] والحياة كلها عند " جون ديوي " ، هي توافُقٌ بين الفرد وبيئته .

---

[135]- أو البراغماتزم (Le pragmatisme) .

[136]- وليم جيمس ، البراغماتية ، الترجمة العربية ، محمد علي العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1965 ، ص ، (64-65) ، استأنس أيضا ، بـــ توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ط. 5 ، ص ، 65 .

2- العبرة بالنتائج

إن أول مقياس يؤسسون عليه قيمةَ أيِّ فرض من الفروض أو منطلَق من المنطلقات ، هو تحقيق منفعة عملية . وكل فكرة أو بحث لا تحمل في طياتها مشروعا قابلا لإنتاج آثار عملية نفعية ، تُعتبر خرافةً ، شأنها شأن الكلام الفارغ . ومن هذه الزاوية ، يخالفون كُلَّ من يختزلون وظيفة الفلسفة في البحث الأكاديمي المجرد ؛ وإذا هُمْ قبلوا المعاني الميتافيزيقية ، فبشرط أن تكون ذاتَ قابلية لبلوغ منفعة ؛ ومن ذلك ، فإنهم يعتبرون المعتقد الديني صادقا ، طالما ترتَّبت عليه آثارٌ ونتائجُ عملية في حياتنا اليومية ؛ وهذا يعني أن صدق المعتقد وصدق المعنى مرهونان بآثارهما العملية .[137] لقد كان " فرديناند شيلر "[138] يتسامح في قبول كل مسلَّمة ـــ ولو كانت ميتافيزيقية ـــ متى أمكن الإفادةُ منها في الحياة الدنيا ، (ومتى قصدت أيضا، إلى تحرير العقل من قيود العرف وجمود التقليد وطغيان السلطة) .

ومن ذلك أيضا ، أن البراغماتيين يَقبَلون كلَّ التيارات : يقبلون التفكير المنطقي ، وكذا نشاط الحواس ؛ ويوافقون على الأخذ في حُسبانهم أبسط التجارب ، وأخصَّها . وحتى التجارب الصوفية يقبلونها إذا ما ترتبت عنها حواصل عملية . ومن هنا ، نفهم كيف استحالت الفلسفة على يدهم ، إلى منهج لاختبار فاعلية الأحاسيس والأفكار في الحياة ؛ وكيف انصرف التفكير معهم من المبادئ والأوليات إلى النتائج والغايات .

ويؤكد " بيرس " في كتابه " كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا ؟ " أن كل فكرة (أو اعتقاد) لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع ، تعتبر فكرة باطلة ؛ وأن العبرة في ذلك ، هي العمل المنتج بدلا من التخمينات الفارغة ؛ وفي هذا العمل بالذات ، نقرأ الصدق والحق .[139] ومقياس هذا الصدق أو الحق في رأي " شيلر " ، لا يقوم في مطابقته لموضوعاته ، بل في مدى ما يحققه من نتائج للبشرية ، و ليس ثمة حق يقوم بمعزِل عن هذه البشرية . وما يحققه من نتائج ، لا يمكن إلا أن يكون ناجحا .

---

[137]- وليم جيمس ، البراغماتية ، ن.م.، ص ، (239-241) .

[138]- (Ferdinand Schiller 1864-1937)

[139]- عن توفيق الطويل ، ن.م.، ص، 65 .



3- العبرة بالنتائج الناجحة

ويتمثل النجاح في التوافق بين مستقبل الوقائع ورغبات الإنسان وأمانيه . وفي حالة الإخفاق ، يظل المستقبل غامضا حيث يتعين على الفرد العيش في قلق وكآبة واضطراب عقلي . ولهذا ، فإن المنهج الصحيح هو ذلك الذي يحدد الآفاق المستقبلية التي يتحقق فيها التناغمُ الفعلي بين تطلعات الأفراد وأحلامهم . إنه الوصول إلى حلول لمشكلات نظرية لا عن طريق تحليلها تحليلا جداليًا أو عن طريق افتراض فروض قَبْلية مستقلة عن التجربَة ، بل يكون حل المشكلات بمتابعةَ آثارها الملموسة ونتائجها الحسِّية بحيث إن لم يكن للمشكلة نتيجةٌ من هذا القبيل أو لحلها أثرٌ نافع في الحياة ، كانت المشكَلة باطلة . يقول " جيمس" : إن آية الحق النجاح ، وآية الباطل الإخفاق ،[140] ويضيف أيضا : الفكرة الصادقة هي تلك التي تؤدي بنا إلى النجاح في الحياة .[141]

4- المرونة والمراجعة المستمرة

لا يوجد فرض أصدقُ من فرض آخر ، ولا تخمين أحق من تخمين آخر ، إذ أن الصدق الوحيد هو الواقع المتقلب نفسه . ومما يبرر ذلك ، أن التجربة هي في تجدد مستمر ، وخلق مستديم . ولكي يكون نشاطٌ معرفيٌ نشاطا يستحق أن نصفه بالصدق ، يلزم أن يوفَق بين معارفنا القديمة والتجارب الجديدة ؛ فالصدق هو صدق بالنسبة إلى الواقع الذي ليس متحجرا ولا ثابتا على حال .

5- الصدق صدق لأنه نافع

وفي هذه النقطة ، يصرح " جيمس " بقوله : " إني أَستخدم البراغماتية بمعنى أوسع ، أعني أنها نظرية خاصة في الصدق " .[142] والمعروف أن مبحث الصدق هو أحد المباحث الأساسية للمعرفة . ويؤكد بأن الصدق و المنفعة صفتان مترادفتان للفكرة : " أسمي الفكرة صادقة ، حين أبدأ بتحقيقها تحقيقا تجريبيا ؛ فإذا مـــا انتهيتُ من التحقيق وتأكدتُ من سلامة الفكرة، سميتها نافعة " .[143] ويضيف قائلا : إن هذه الآثار التي تنتهي إليها الفكرة ، هي

---

[140]- وليم جيمس، ن.م.، ص: 237.

[141]- وليم جيمس، ن.م.، ص: (352-353).

[142]- راجع وليم جيمس ، ن.م.، مفهوم البراغماتية للحقيقة .

[143]- وليم جيمس ، ن.م.، ص ، (352-353) .



الدليل على صدقها أو هي مقياس صوابها .[144] و" أن التفكير هو أولا وآخرا ودائما ، من أجل العمل " ، و" تصوُّرنا لأي شيء ندركه بالحدس ، ليس في الواقع إلا أداة نحقق بها غاية ما " . ولهذا ، فإن الفكرة تستمد صدقها بواسطة الأحداث . إنه لمن العبث مثلا ، أن يوجد تطاحن بين النظريات المضادة وأن يستغرق الباحثين الجدلُ في (أيهما حق وأيهما باطل ؟) ؛ فالنزاع بين الماديين والروحيين عبث ومضيعة للوقت ، فهو لن ينتهي إلى نتيجة تؤثر في سلوكنا العملي ، ولكنَّ النظر إلى مستقبل العالم ، يرجِّح كفة المذهب الروحي ، لأنه يملأ الإنسان أملا ، ويثير في نفسه التفاؤل ، ويمكِّنه من احتمال متاعب الحياة . وهنا ، يجتمع الصدق والنفع ، أو بتعبير أدق ، ليس الصدق صدقا إلا لأنه نافع ، وليس نافعا إلا لأنه وسيلة تستجيب للواقع المشخص للإنسان .[145]

ويدعم " ديوي " هذا الموقف ، بتأكيده أن الفكر ليس إلا ذريعة لخدمة الحياة ؛ ويطالب بتطبيق المنهج العلمي في شتى مجالات التفكير ، وهو منهج يصطحبه الباحث في الخروج من نطاق الفكر إلى نطاق العمل . وبهذا ، يظل مخزونُ الفكر اقتراحا لحل مشكلة ، فإن وُفقت إلى حله ، كانت صوابا .[146] وإذا كان هذا المخزون نظريةً ، فإنها تصبح أداة للبحث بدلا من إجابة عن لغز وبالتالي تنتهي من كل بحث . فهي لا تصلح لنا من أجل أن نستريح ، وإنما من أجل أن نندفع إلى الأمام ، لنُعيد بناء العالم من جديد ، ونُنعش أفكارنا البالية .[147] وأمام هذا المخزون المتحجر ، فإن البراغماتية تمنح أفكارنا مرونة غير مسبوقة وتجعلها تتحرك . فبينما نكون قد امتلكنا مجموعة من المعارف ، فإذا بتجربة جديدة طارئة تخلع عليها بعض الاضطراب : فهذا شخص مثلا يناقضها ، أو نحن بأنفسنا نكتشف في فترة تأمل ، بأنها متناقضة ، أو يبلغنا أن هناك ظواهر تتوافق معها ، أو تطرأ فينا رغبات لم تعُدْ تحقِّقُها . وهنا ، يتولد انزعاجٌ لم يَعْهَـدْه تفكيرنا . وللخروج منه ، فلا عيب في أن نغير أفكارنا السالفة .

ومن المفيد هنا ، أن نُذكِّر بأن الصدق ليس في مجرد المطابقة ، وإنما في إثراء العالم الموجود وإمداده بالجديد . أما الصدق في ذاته ، كما تذهب إليه الفلسفات التقليدية ، فلفظٌ أجوفُ لا يحمل معنًى . فهو ليس مجرد صفة عينية تقوم في طبيعة الفكرة أو المعتقد ، كما يزعم الصوريون من الفلاسفة ، ولا هو حق بصرف النظر عن ظروفه ، كما هو لدى العقلانيين ؛

---

[144] – إن الأطروحات الجامعية تفقد معناها إن لم تتحول إلى عمل نافع ؛ وهذا معروف منذ العشرات من السنين في الجامعات الغرْبية وخاصة منها الأمريكية حيث لا قيمة لبحث ولا يرتجى منه خير ، إن لم يتحول إلى تطبيق .

[145] – وليم جيمس ، ن.م.، ص ، (240–241) .

[146] – عن توفيق الطويل ، ن.م.، ص ، (66–67) .

[147] – (Recycler ses idées pour s'aligner sur de nouvelles données)



إنه وسيلة لتحقيق أغراضنا الفكرية والعملية ؛ إنه كالسلعة ، قيمتُها تقدَّر بثمنها الذي يُدفع فيها فعلا في السوق . ومع ذلك ، فإن الإنسان ليس مصدر الحكم على الأشياء بالصدق أو الكذب . " إن كل ما يرشدنا إلى الحق — فيما يقول " ديوي " — فهو حق " .

إن الوقائع المادية والعلاقات فيما بينها ، ليست في حد ذاتها صادقة ولا كاذبة ، وإنما هي أشياء موجودة فحسب . إنها خرساء ، ونحن الذين نكتشف قيمتَها من خلال تجلّياتها النفعية، فنَصفها بالصدق أو بالكذب . ولهذا ، فإن المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة هو الواقع ؛ إلا أن هذا الواقع لا يرضى لنفسه السكونَ المطلق ولا الانغلاق عن طبيعة رغباتنا المتقلبة . إنه بلغة المذهب البراغماتي ، واقع خاضع لنا أي أنه ليِّنٌ مَرِنٌ قابلٌ للتشكيل والتعديل . وتوضيحا لهذه العلاقة بين الصدق والأغراض النفعية ، يضرب " جيمس " المثال الآتي : يمكنك أن تعتبر العدد 27 مكعب العدد 3 أو حاصل ضرب (3×9) أو حاصل جمع (26+1) أو باقي طرح 73 من 100 أو بطرق لا نهاية لها ؛ وكلها صادقة . إننا نضيف إلى العالم من صنعنا ؛ وكل إضافة هي مطابقة له ولَيست واحدة من هذه الإضافات بخاطئة ... فإذا كان العدد 27 عددا من الدولارات ، وجدتها في مكان تُركت فيه 28 دولارا ، فتكون الواقعة (28−1) ؛ وإذا كان العدد 27 طولَ لَوْحَة خشبية أُريد أن أصنع منها رفا لسبورة طوله 26 ، فتكون الواقعة (26+1) . [148] إن العالَم موضوعات صماء ونحن الذين نصنع المحمولات مع العلم بأن الصدق ليس علاقة مطلقة ، كما يريده أهل الفلسفة الرثّة .

وباختصار ، إن النَّسَق الذي تبنّاه المذهبُ البراغماتي واضحُ المعالم ؛ فهو ينطلق من الواقع ومتطلباته الآنية ؛ وهذه وضعيةٌ مُشكلة تدفع الإنسان على ضوئها ، إلى اختبار عدد من الممكنات ؛ فإن استَجاب أحدها للمتطَلبات التي يُفرزها الواقعُ المشخَّص ، كان هذا الممكن نافعا ومن ثمة ، كان هو الأصدق والأحق في هذا السياق . والإنسان إن هو انطلق من فكرة ما ، فليس بغرض اتخاذها كمبدأ مطلق يتحكم في حياته الفكرية أو يقيم عليه فلسفة مغلوقة ، وإنما من أجل التحقق من مدى استجابتها مع حاجاتنا الطارئة وتوافقها مع حياتنا المعيشة .

---

[148]– وليم جيمس ، ن.م.، ص ، 294 .



II– المذهب الوجودي : الأسس الفكرية والمنطقية للمذهب الوجودي

إن المنطلقات التي يأخذ بها الوجوديون في تقريب مختلف وجهاتهم الفلسفية ،[149] يمكن ردُّها إلى أربعة تساؤلات :

أولا : هل الطبيعة التي يتصف بها وجود الأشياء تشبه طبيعة وجود الإنسان ؟

ثانيا : أليس بإمكان الإنسان التمرد على نظام الأشياء ؟

ثالثا : وهل المعرفة الحقيقية تأتي من عالم الأشياء أو من العالم الداخلي للإنسان ؟

رابعا : هل يرتجى من كون الإنسان إنسانا ، الحصول على السعادة أو الارتماء في المخاطرة وما يترتب عنها من قلق وشؤم ؟

وقبل تأمل إجاباتهم ، نمهد لهم بعرض وضعية مشكلة من خلال حوار ، وبالتعقيب عليه .

أما الوضعية المشكلة ، فإننا نعرضها في شكل حوار بين أستاذ (أ) وطالب (ب) :

– (أ): أليست الظواهر التي نراها الآن أمامنا ، أشياء ؟

– (ط): نعم ؛

– (أ): إذن ، هذه الظواهر التي نراها كالأشجار ، والجبال ، والحيوانات ، وكل هذه الكائنات ، هي كلها أشياء ؛

– (ط): طبعا ، فأنا الآن ، أرى هذه الغابة ، وأراك بجانب الشجرة ، وأسمع زقزقة الطيور؛

– (أ): هل نفهم من كلامك يا طالب ، أنك شيء من الأشياء ؟

– (ط): نعم ؛

– (أ): ألا تختلف عنها ، من حيث إنك لست مجرد جسم؛ إنك تدرك بأنك أكثر من جسم ؛

– (ط): هذا صحيح ؛ و لكن ، هل يعني هذا أنني لست مجرد شيء ؟

---

[149]– وهم فرقتان : المسيحية والملحدة ؛ الأولى تشد نفسها إلى عقيدة ، هي تقول بالمشاركة والمحبة ؛ وتضم " سورين كيركجورد " الدانماركي (ت.1855) و" غابرييل مارسيل " (ت.1973) و" لويس لافيل " و" ياسبيرس " (ت.1960) ؛ والثانية ترى بأن الوجود مأساة جاثمة لا معنى لها ، والغير هو مصدر عذاب الذات ، وأنه ليس ثمة ذات مفردة معطاة وحدها بل كل ذات تفترض بطبعها ، الغير الذي تساكنه وتوجد معه ؛ وهذا الغير يستولي على وجود الذات بما يفرضه عليها من أحوال وأوضاع ؛ وينضوي تحتها " هيدجورد " (ت.1976) و" سارتر " (ت.1980) و" ألبير كامو " (ت. 1960) و" سيمون دي بوفوار " (1908–1986) و" جورج باطاي "(ت. 1962) . وكلتاهما تعترف بـ" كيركجور " بوصفه الأب الروحي للوجودية بكل توجهاتها . انظر للتفصيل ، محمد غلاب ، الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة ، ص ، (10–13) .

– (أ): إنك متمرد بطبعك عن النظام الثابت الذي يحكم عالم الأشياء ؛ لأنك كائن فاعل تصنع ما تريد ؛

– (ط): فأنا إذن أقرر مصيري ؛

– (أ): وفي هذا التقرير ، تثبت بأنك لست شيئا ؛

– (ط): وإذا كنت مغايرا للأشياء ، فما عساني أن أكون ؟

– (أ): لمعرفة الأشياء استعملتَ العقل ؛ و لكن هذا العقل لا يساعدك على معرفة ما تكون ؛ لأن العقل أداة رُزقنا بها من أجل معرفة الأشياء ، ولكن عندما يتعلق الأمر بمعرفة أنفسنا ، فنحن نحتاج إلى وسيلة أخرى ؛

– (ط): وما هي هذه الوسيلة ؟

– (أ): إذا كنتَ لا تستطيع أن ترى نفسك كما ترى الأشياء ، و تدرك بأن لك ذاتا ، تفهم بأن معرفتك لنفسك تتم مباشرة ؛

– (ط): وكيف ذلك ؟

– (أ): إنك ذاتٌ وهذه الذات تعي نفسها بنفسها ؛ وهذا الوعي لا يجعلك تفكر في ذاتك كما تفكر في أشياء الطبيعة ، لأنك لست شيئا ؛

– (ط): هذا صحيح ؛

– (أ): فهناك فرق بين أن تفكر في الأشياء ، أي في وجودها ككائنات خارجية ، وبين أن تشعر بوجودك وتعيش بلحمك و دمك ، ما يجري في عالمك الداخلي ؛

– (ط): أفهم من كلامك ، بأن العالم الذي نعيشه ليس كالعالم الذي نراه .

– (أ): يبقى علينا الآن ، أن نتساءل بحثا عن الحقيقة ، هل يجب أن أرفض الاتصال بالعالم الخارجي ، للاهتمام فقط ، بما يجري في عالمي الداخلي آخذا بالحدس ومستبعدا كل الفلسفات التي تقدس العقل ؟

وتعقيبا على هذه الوضعية المشكلة ، إن هذا الحوار يبين لنا أن هناك وجودين : وجود الأشياء ووجود الأنا أو الذات ؛ وأن الأول وجود يسير آليا مع نظام ثابت ، والثاني وجود يسير بكل وعي ويتولى قراراته بنفسه ؛ وأن هناك فرقا بين معرفتنا المجردة للأشياء التي تأتينا من الخارج ، ووعي الذات الحي لذاتها . وفي هذا السياق ، يمكن أن " نموقع " على العموم ، الفلسفة الوجودية على اختلاف اتجاهاتها.



أولا : هل الطبيعة التي يتصف بها وجود الأشياء تشبه طبيعة وجود الإنسان ؟

هل الأشياء التي أراها في العالم الخارجي هي من نفس الطبيعة التي أنتمي إليها ، وهل أنا جزء من نظام الأشياء ؟ هل عالم الأشياء هو حقيقةُ العالم الذي يناسبني ؟ أليس الوجودُ وجودَيْن : وجودَ الأشياء و وجودي أنا ، وجودَ الظواهر الجامدة ووجودَ ذاتي المتغيرة ؟

إن هذه الاستفهامات لا يطرحها الوجوديون لمجرد طرحها . إنها من الأصداء التي أفرزتها الظروفُ المزرية التي انتهى إليها مصير أوروبا و غيرِها وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية . ولم تمر هذه الأوضاع اللاإنسانية دون أن **تؤثر** عالميا في مشاعر الناس وتفكيرهم ، وتدفعَهم إلى التساؤل عن حقيقة الوجود الإنساني وطبيعة علاقته مع عالم الآخرين وعالم الأشياء .

للرد على هذه التساؤلات ، يجب التصريح بأن الوجود وجودان : وجود في ذاته ووجود لذاته .[150]

1- الوجود في ذاته

وهو يمثل عالم الأشياء ، وهذه الأشياءُ هي ظواهرُ خارجيةٌ قابلة للدراسة العلمية تخضع للتجربة ويفهمها العقلُ ، وهي موضوعات ثابتة ولاديناميه ، لأنها تستجيب لنظام مُطّرد من قوانين الكون .

2- الوجود لذاته

ليس المقصود به وجود العالم الموضوعي وما يستدعيه من البحث في الوجود بما هو وجود، والتعرف على علله البعيدة ومبادئه الأولى ، ولا من البحث في الأشياء باعتبارها ظواهر علمية؛ وإنما المقصود به هو الوجود الإنساني الذي يشعر به كل واحد منا في عالمه الداخلي ، ويحياه بكل جوارحه . ومن مميزاته أنه ليس وضعا نهائيا ولا ساكنا ، وإنما هو تجاوزٌ مستمر لما هو عليه كل واحد منا ؛ " إن الإنسان — فيما يقول " سارتر " — هو قبل ذاته أو بعدها ، ولكنه ليس ذاته البتة " .[151]

---

[150]– وقد سبق إلى هذا التمييز كيركجورد بقوله: الوجود وجودان وجود ذات ووجود موضوع وصاغه سارتر على أسلوبه: الوجود في ذاته والوجود لذاته. (L'Etre en-soi et l'Etre pour-soi)

[151]– J.P.Sartre, L'être et le néant, p. 38



وعليه ، فإن الوجوديين يرون بأن الوجود بهذا المعنى ، هو المشكلة الأساسية الأولى في الفلسفة ، ومُلهِمُ كتاباتهم الأدبية والفكرية ؛ وبأن الفلسفة ذاتها لَتخطئ خطأً جسيما ، عندما تمنح الأولوية للفكر المجرَّد أو لشرح العالم وتعليله . وتطلّعًا إلى الشعور بالطمأنينة والسكينة ، أعرَض الإنسان عن التأمل المجرد والبحث في العالم الخارجي ليتجه نحو التفكير في ذاته وتبطُّنها . وفي هذا السياق ، يقول " سارتر " : إن الأشجار والأحجار هي مجرد كائنات، وأن الإنسان في هذا العالم هو وحده الذي يُوجَدُ " لذاته " أي يمتلك وِجْدانا .[152]

ثانيا : أليس بإمكان الإنسان التمرُّدُ على نظام الأشياء ؟

وهل أنا مشروع أو موضوع ، أي هل ما سأكونه هو سابق لوجودي ، أم العكس أي وجودي سابق لماهيتي ؟ هل أنا أُقرِّر مصيري أم أن مصيري يتقرر قبل أن أُوجَدَ ؟ أليس بإمكاني أن أتمرد عن النظام الذي تخضع له الأشياء ؟

يتضمن الجواب نقطتين محوريتين :

1– التمرد على القول بأن الماهية سابقة للوجود

من المعروف أن الوجودية تُعتبر ثورةً عنيفة ضد الفلسفات التقليدية ، وخاصة منها الحركة العقلية والمثالية التي بدأت في عهد " ديكارت " ، وانتهت عند " هيجل " . وذلك لأن هذه الفلسفات :

أ– افتقدت الإنسان الواقعي المشخَّصَ : فإذا عرضتْ له اهتمت به كمفهوم فارغ من كل تعيين ؛ وظهرت صيغُها في هذا الصدد ، صيغا عقلية جوفاءَ لا تربطها بدُنْيا الواقع رابطة؛ وكأنها تدعو إلى صبٍّ جميع الناس في قوالبَ معينةً تذوب فيها العواطفُ والاعتقادات وأساليب الحياة ومناهج التفكير ؛ وهي قوالب تنحصر في معنىً مجرد وكلي صالح لكل الأزمان .[153] فالإنسان في الحقيقة وكما يقول " كيركجورد " ، فرد فريد لا يمكن تكرارُه ، ولا يوضَع تحت معنىً أعمَّ ؛ ومن هنا ، ينحصر في معنىً مجردٍ .

---

[152]– وتعليقا على هذا المفهوم للوجود ، يقول " لافيل " : " إن كلمة الموجود لها معنى واحد في إطلاقها على الإله والممكنات ، وعلى الجوهر والعرض " . محمد غلاب ، ن.م.، ص ، 36 .

والوجود من حيث هو وجود ، يتناول في الفلسفة الإسلامية ، الوجود المطلق والوجود المقيد ؛ ولكن جميع الموجودات المقيدة تنهل وجودها من المطلق ، وأن الوجود الحقيقي في المقيد ، هو المقتبس من المطلق . وهذا معروف أيضا ، في الفلسفات الكلاسيكية .

[153]– لقد فهم " هيجل " العالم عن طريق العقل إلى أقصى درجة ممكنة ، فسحق كل الخصوصيات الوجودية التي ينفرد بها الوعي.



ب– وأضرت بفهم حقيقته التي تتمثل في حضور الشعور ودوامه ؛ إن أبغض شيء إلى الفلسفة والأدب[154] البعدُ عن دائرة الوجود الحق وجود الذات ، ولا يمكن أن يتساوى عندهما وجودُ الإنسان الفرد ووجود الأشياء . ولهذا ، نلاحظ كيف تَنفر الوجودية من العلم وتتهمه بأشنع الاتهامات ، كالتعميم والتشييء وتستعبض عنه بالأسلوب الأدبي ؛

ج– وجعلت الأشياء الخارجية مستقلة عن الذات العارفة ؛ واعتبرتها مصدر الحقيقة ، كما هو واضح لدى الواقعيين والوضعيين بوجه أخص ؛

د– وتنظر إلى الوجود باعتباره لاحقا للماهية ، وليس سابقا لها ؛ وفاتَها أن هذه القاعدةَ تنطبق على الأشياء لا على الإنسان .[155] فبذرة البرتقال مثلا ، لا تعطينا تينًا ولا تفاحا ، فهي شجرة لا حول لها ولا قوة سوى أن تستجيب لقضائها أو حتميتها ، وهي أن تكون شجرة للبرتقال . أما الإنسان ، كما سيتأكد لنا لاحقا ، فهو وجودٌ يتولى تحديدَ ماهيته بنفسه . ومن هنا ، نفهم لماذا وقع تمرد الوجودية عن كثير من الفلسفات التقليدية .

2– إثبات القول بأن الوجود سابق للماهية ، والتمرد على نظام الأشياء

أ– الوجود أوّلاً

ومن هنا أيضا ، نفهم لماذا انتقلت الفلسفة من دراسة الوجود المجرد ، إلى دراسة الإنسان المشخص في وجوده الحسي ، وفي مواقفه الواقعية التي تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله؛ ولماذا يجب أن يبحث الفيلسوف عن المعرفة الصحيحة في أعماق نفسه ؛ وبدلا من أن نُثبت كوجيتو " ديكارت " " أنا أفكر ، إذن أنا موجود " ، يجب أن نقول مع " سارتر " على لسان المتكلم : " أنا أفكر ، فأنا إذن كنت موجودا " أي الوجود أولا ، والتفكير أو العمل ثانيا ... فأنا لست هذا المحمول أو ذاك ؛ فلي أن أكون . وفي ما يشبه هذا السياق ، يقول " سارتر " كذلك : " سأكون عندما لا أكون " أي سأكون ، ما سأكون قد أنجزته إلى حلول الموت .

---

[154] – لأن الفلسفة الوجودية خارج أدبياتها ، لا تستطيع أن تكون وفية لرسالتها .

[155] – يمكن أن نفهم الماهية عن طريق هذه المقارنة : إن علاقة الماهية بالوجود في عالم الإنسان كعلاقة الموضوع بالمحمول ؛ ومعنى هذا أن الإنسان هو أوّلا ، موضوع ؛ ولكن محموله في طريق التشكيل ؛ فلا يمكن القول عن نفسي بأنني تلميذ أو شاب ، لأن التلمذ ليس نهاية ، والشباب لا يدوم ؛ فعند الموت تتم الماهية ؛ وعندئذ ، يجوز أن يقال عني أنني أستاذ أو إنسان مخلص لوطنه ولكل أصدقائه . لكنْ في عالم الأشياء ، فإن المحمول يسبق الموضوع ، أي حقيقةُ البرتقال تسبق شجرة البرتقال . ولهذا ، فيمكن تعريف الماهية بأنها الخصائص الجوهرية التي لا تميز فقط ، كل إنسان بقدر ما تميز هذا الشخص عن غيره ، ما دام هو نفسه الذي يتولى بناء مصيره ، وهو حر في ذلك . **إن الوجود يسبق الماهية** . فماهية الكائن هي ما يحققه فعلا ، عن طريق وجوده ، ولهذا ، فهو يوجد أولا ، ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده أو مع وجوده .

وهنا ندرك أيضا ، لماذا كوني موجودا أهمُّ من كوني مفكرا أو حساسا أو ضاحكا ؛ إني كائن يفعل ويتمثل فيما يفعل. فأنا أُفرغ ذاتي (وكياني) بأكملها في العمل ؛ فأنا ما أفعله.

ومعنى هذا ، أن وجودي يقوم في بداية الأمر ، بغير ماهية ؛ وأكون عند ولادتي ناقص الصورة ، لأني الكائن الوحيد الذي يكمن وجوده في حريته ، على عكس الحال مع سائر الكائنات . إن حريتي في اختيار موقف دون آخر ، تجعل من المستحيل التنبؤُ باختياري مقدَّمًا،.ومن ثمة ، أبقى الكائنَ الوحيد الذي أحدد ماهيتي .

ب- التمرد على نظام الأشياء

ولكي أحدد ماهيَّتي ، وجب أنْ أَختار ، ولكي أَختار وجب أن أكون موجودا ؛ ولأنني متمرد على طبيعة الأشياء ، ولأنني مشروع لا موضوعٌ ، فأنا لا أتوقف عن الاختيار ، ولا عن تحمل المسؤولية بكل أبعادها .

والشيء الذي يقف حجَرَ عَثْرَةٍ أمام محاولات تعريف ثابت للإنسان ، هو مصيرُه وتحقيقه الذاتي المتغير . وهنا ، يحذِّر الوجودِيون من التعريف الجَامع المانع له ، لأن كل إنسان هو ما ينتهي إلى صناعته ؛ ولهذا ، فتعريفه يستمر ناقصا غيرَ مكتمِل قبل نهاية حياته ؛ فالقول بأنِ الإنسان هو ثلاث نقاط (...) أو نقطة استفهام (ماذا؟) ، لَتَعْريفٌ يعوِّض نقصَه المحمولُ عند انتهاء الحياة . والمقصود بالمحمول الماهيةُ التي كان يسعى إلى تحقيقها إلى يوم الرحيل .

ثالثا : وهل المعرفة الحقيقية تأتي من عالم الأشياء أو من العالم الداخلي للإنسان ؟

وهل الأداة التي أُدرك بها الأشياء ، هي نفسُها التي أعرف بها ذاتي ؟ أين المعرفة الصحيحة : فهل هي التي تنبُع من أعماقي أم هي التي تجيئني من عالَم الأشياء ؟ هل هي التي تجعلني أحيا الوجودَ أم هي التي تجعلني أسعى إلى مجرد التفكير في الوجود ؟

أيهما الحقيقة ، التفكير في وجود العالم الخارجي أو استبطان ذاتي لذاتها والعيش معها ؟

1- الشعور أو الحدس هو الوسيلة التي تُناسِبُني

وإذا كان العقل لا يستطيع أن يتقدم في هذا السبيل لـيُنبِّئَنا عن شيء ، أو لِيقرِّرَ أمرا ، فلا مناصَّ من استعمال الشعور ؛ فهو وحده الذي يَعتمد على تبليغنا أشياءَ ، كثيرا ما نفتقدها بين الحالات الوجدانية . فهو قادر على الاستمرار ، حيثما تنقطع سلسلة الاستدلالات العقلية والمقارنة الفلسفية الخالصة .



وإذا كان العقلانيون يقدسون العقل ، ويضعونه فوق كل اعتبار ، فإن الوجوديين يضعون الوجود وما يستدعيه من شعور باطني وانفعالي ، فوق كل حقيقة . يقول " كيركجورد " : " إن النتائج التي تنتهي إليها المحنة (Passion) هي وحدها الخليقة بالإيمان ، هي وحدها المقنعة "[156] ؛ فلا حقيقة عند الفرد إلا ما يحياه وينفعل له . ولهذا كانت كل حقيقة ، انفعالية عنده .

ولقد جعل " سارتر " من الشعور الباطني نقطة البدء الأولى لكل فن ، ولكل أدب ، ولكل فلسفة ، حتى أن التفلسف صار ينبع عنده ، من داخل الشعور ومن صميم الوجدان .

2- الشعور هو دائما ، يتجه إلى العالم الخارجي ، ولا يرضى لذاته ، أن تكون منطوية على نفسها

إن الأنا المدرك عند " هُسَّرل "[157] يستلزم بالضرورة ، قصدا مُعيَّنا أي اتجاها نحو موضوع مدرَك لأن الوجدان عنده دائما وجدان شيء .

وفي هذه النقطة ، يؤكد " سارتر " بأن العالم يكون قبل تدخل الوجدان الذي يعرفه ، خليطا لامعقولا . وهذا الشعور باللامعقولية هو الذي يجلب " الغثيان "[158] . يقول : إن علاقتي بالعالم هي التي صيَّرَتْه بالنسبة إليّ ذا دلالة ، إذ أنه صار قابلا للمعقولية ، وهو يتكون من ظواهرَ هي التي تؤلف الموجودات الحقيقيةَ . ومعنى هذا ، أن العالم " الفيذاته " لا يسير إلى الوجود ، إلا بواسطة الإدراك الذي لدينا عنه . وإذن ، فالعالَمُ يتنوَّعُ بتنوع الأفراد والشعوب والعصور ، بل إن السيكولوجيا التقليدية قد سجلت أن الرسَّام وعالمَ طبقات الأرض والمهندسَ والراعي يرون في المشهد الطبيعي الواحد أشياءَ مختلفة ، ولكنَّ الفلاسفة لم يعرفوا كيف يستخلصون النتيجة المُرادَةَ من هذا . ولسنا نحن الذين نتعلق به ، وإنما هو الذي يتعلق بنا مطلقا ، وهو بدوننا ليس شيئا[159] .

وعليه ، فالإنسان هو الذي يخلق العالَمَ الحقيقيَّ الموجود بالنسبة إلينا ؛ وليس هذا فحسب، بل إن هذا العالَمَ المخلوق يتنوع تبعا للغايات التي يهدف إليها الإنسان .

---

[156] – (الخوف والقشعريرة) : Crainte et tremblement, p 165

[157] – وهو صاحب الفلسفة الظواهرية الذي يرجع إليه الفضل في وضع الأرضية التي أقامت عليها الوجودية حركتها .

[158] – ولقد سمى إحدى رواياته بـ" الغثيان " (La Nausée ؛1938) .

[159] – محمد غلاب ، ن.م. ص ، 56.

3– الغرض من هذا

لقد جعل " كيركجورد " الوجود الذاتي في علاقته مع العالم ، أصلا لكل بحث ولكل فلسفة مقابل تصور " هيجل " الذي كان ينظر إلى الفصل بين العقل والوجود ، بين الإنسان والعالم على أنه شيء طبيعي ومعقول جدا . قال في يومياته سنة (1835) : كان شغلي الشاغل أن " أجد حقيقة ، ولكنْ بالنسبة إلى نفسي أنا ؛ وأن أجد الفكرة التي من أجلها أريدُ أن أحيا وأموتَ " . وهذا الشغل يفترض الاختيارَ والتغير والانفراد والذاتية وهو الهمُّ المتَّصل .

رابعا: هل يُرتجى من كون الإنسان إنسانا أي من كونِه مشروعا ووجودا متراميا ، الحصولُ على السعادة أو على العكس من ذلك ، الارتماءُ في يَمِّ المخاطرة ، وما يترتب عنها من قلق وشؤم ؟

1– الحرية

إن الإنسان حر مختار ، وفي اختياره يقرر نقصانه ، لأنه لا يملك تحقيقَ الممكنات كلِّها . فهو يسعى بين الإمكان (وهو الوجود الماهوي) وبين الواقع (وهو الوجودِ في العالم) ؛ وذاتُه تعلو على نفسها بأن تنتقل من الممكن إلى الواقع ، فتحقق ما تقرَّر تحقيقُه ؛ وفي هذا التحقيق تَخاطرٌ ، لأنها معرَّضةٌ للنجاح والإخفاق . ومن الشعور بالمخاطرة (Le risque) ينتابه القلق ؛ لأنه على وعي بأن تشكيل ماهيته بين يديه ؛ وفي تشكيلها ، يتحمل المسؤولية ليس فقط ، عن اختياره كوجود ، وإنما عن مصائر جميع الناس ؛ ويتم ذلك على الرغم من أن اختياره لا يُقترن برؤية ، ولا يكون مسبوقا بتدبيرٍ عقليٍّ أو تحديدٍ لغاية أو معرفةٍ لبواعث . مما يفضي به لا محالة إلى الضيق والقلق والحيرة .[160]

وإذا كان الواحد منا مضطرا إلى الاختيار ، فذلك لأنه لا بد من أن يفعل ، إذ الفعل هو الوجود وبغيره لا يوجد الفرد . ولكي يفعل ، ليس في وُسعه أن يفعل كلِ الممكنات ، بل لا بد له من أن يختار أحدَ أوْجُه الممكنات العديدة . لكن الاختيار معناه نبذُ إمكانات أخرى موضوعة أمامه ، وهذا الإقرار مخاطرة . ومن هنا ، قال " كيركجورد " : إن الاختيارَ يجر إلى الخطيئة وإلى المخاطرة ؛ والمخاطرة بطبعها ، تؤدي إلى القلق واليأس .[161]

---

[160]– فكما كان يقال بأن (أنف " كليوبترة " غيَّر العالم ، فكذلك يقال بأن اكتشــاف القنبلة الذرية أو اكتشاف النفط في الجزائر ، غير العالم) .

[161]– عن عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، راجع فصلي المقال ، " كيركجورد " ، ص ، (30–49) .



والحرية اختيار مطلـــق ؛ والاختيار ينطوي على النبذ ، مما يسمح للعدم بوُلوج الوجود .
ولهذا ، كان في الوجود هُوّةٌ وثغرة لا يمكن ملؤها أبدا . ولا سبيل إلى الخلاص من اليأس .

ليس منشأ القلق عند " سارتر " ، الأحاسيسَ والعواطف على نحو ما هو عند غيره من الوجوديين ، وذلك طبيعيٌّ ، لأن الفكر عنده ، يبدو أنه يخنق العواطف أو بكتم أنفاسها .
وإنما منشؤه هو مجموعة نتائج اختيارنا للقواعد التي يسير عليها في سلوكه ، دون أن يستطيع الحُكمَ على قيمتها التي هي ذاتُها ، تنشأ من هذا الاختيار نفسه ؛ وأصل هذا القلق هو شعورٌ الفرد في أثناء فعله الحر ، بالخطيئة الناشئة بالضرورة عن الاختيار ، لأن الاختيار نبذٌ للممكنات .[162]

2– الموت

أما اللحظات العليا للوجود ، فهي تلك التي يكون فيها الوجود مهددا في كيانه الأصيل ، إنما وجود الموت ؛ لأنه إذا كان لا بد من الموت ، فماذا يبقى للحياة من معنى ؟ وهذا التساؤل له وقعٌ شديدُ الألم لدى الوجوديين الملحدين ، بوجه أخص .

أما الوجوديون المسيحيون ،[163] فإن الإنسان عندهم ، معلق في كل لحظة بالأمر الإلهي الذي يحتفظ به في الوجود . إلا أنه يعيش هو الآخر ، القلق الذي يزيد زيادة مطردة بسبب شعوره الحاد بالسير المتواصل نحو الموت .

3– تناقض الوجود

وإذا كانت الأشياء متناهية ، فلماذا أعيش بين المتناهي واللامتناهي ، بين الزمني والسرمدي ؟ أليس هناك ما يدعو إلى القلق المستمر ؟

وفي هذه النقطة ، يرى " سارتر " بأن الوجود في ذاته ، مَـــلْءٌ ثابت ليس فيه من الديناميةشيء ؛ فهو يستحيل أن يكون مجلوبا من غيره أو من موجود ممكن ؛ لأنه يتعلق بوجود الأشياء والموضوعات ، كالشجرة والجبل وهو المعنِي بالواقع ؛ أما الوجود لذاته ، فيتصف بالتغير وعدم التماسك ؛ فهو يحمل عنصر الإعدامَ ،[164] ويمكن أن يُهدم نفسه ليجعل من نفسه شيئا آخر .[165]

---

[162]– استأنس بشرح قوله تعالى في سورة الأحزاب ، الآية ، 72: " إنّا عَرَضْنا الأمانةَ على السموات والأرض والجبال ، فأبَيْنَ أن يَحملْنها وأشفقْنا منها ، وحَمَلها الإنسانُ إنه كان ظلوما جهولا " .

[163]– وكذا لدى المسلمين المعاصرين أمثال عبد الرحمن بدوي .

[164]– ما دام الإنسان يختار ، فإنه بالضرورة يحمل أسباب عدمه ؛ فقد لا يتمكن من تحقيق كل مشاريعه ؛ وقد يخطئ الصواب . ويتجلى ذلك ، في إخفاقاته وانزلاقاته .

[165]– عبد الرحمن بدوي ، ن.م. ص ، 169 وما بعدها .



والوجود في ذاته متناه ؛ وسرُّ التناهي فيه ، هو دخولُ الزمان في تركيبه . أما الوجود لذاته، فهو وجود يَدخل في مقوماته العدمُ ، والعدم يكتشف عن نفسه في حال القلق . وهذا الوجود تناقض ، لأنه نقطة التلاقي بين المتناهي واللامتناهي بين الزمني والسرمدي . فهو في فرديته المتناهية مغمورٌ في الزمان ، يعود إلى نفسه ويدور حولها مؤكدا لنفسه في عينيتها وفردانيتها . ولكن الوجود بوصفه حضورا في اللامتناهي وفي السرمدية ، إنما يعود إلى الله ، إلى المطلق .[166] وفي هذا ، تقاطع بين الفردية المنطوية على نفسها ، والحضرة المشاركة في الرابطة مع الله .

هكذا إذن ، نخلص إلى أن وجود الأشياء لا يعرف [لا يعيش] وجود الزمن أوّلا ، ولا يدرك معنى الحرية ثانيا ؛ أما الإنسان فهو وحده الذي يستطيع أن يُحِسَّ بالحرية ويشعر بمدلولها وامتداداتها . وهو الكائن الوحيد الذي يحس بالوجود الحقيقي .

4- تعدد الوجدانات مصدر للنزاعات

هذا ، وإن الآخرين بالنسبة إليَّ كما يعبر عن ذلك " سارتر " ، ليسوا سوى موضوعات كالموضوعات الأخرى ، وإذن فهُم يتعلقون بي أنا الذي هُم مَدينون لي بوجودهم في العالمَ . ولكني أعرف أنهم ذوو وجدانات مثلي ، وأنهم يتمثلون العالم في وجداناتهم حَسْبَ وجهات نظرهم ؛ بل أنا نفسي متضمَّن في هذا التمثل بالنسبة إليهم كوسيلة أو كأداة . وبسبب هذا التعدد للوجدانات ، قد حدثت تلك المنازعات .

ففي الواقع ، أنه عندما يقتحم أحدُ الآخَرين تمثُّلي للعالم ، أشعر بأن العالم يَفِرُّ مني ، وأن عناصره تنتظم حول القادم الجديد ؛ وحينئذ ، أشعر أن جميع الأشياء التي كانت لي ، تُدير وجهَها نحو هذا الآخر ، وتَفِرُّ مني إليه ؛ ولا يكتفي هذا الآخرُ بأن يسرق العالَمَ مني ، بل هو يريد أن يَستخدمَني أنا نفسي . إنه يحاكمُني وتكوّن له عني فكرةٌ حسب جسمي ، أي حسب ما مضى دون أن يكترث بمشروعاتي ، أي بما أريد أن أكونه في المستقبل ؛ وذلك الذي أريد أن أكونه هو وجودي الحقيقيُّ . وإذا لم أدافع عن نفسي ، فإن ما يريد أن أكونه، سأكونه ؛ وإذ ذاك أجد نفسي شيئا بين أشياء عالَمه هو . ومن هذا ، ينشأ العارُ وينشأ شعوري بأني كائنٌ ، قد سُلبَتْ منه مميزاته وصار تابعاً .

---

[166]– وهو تعبير يستعمله المؤمنون من الوجوديين .



وهنا ، فجوهر العلاقة بين الوجدانات ، ليس هو الرابط بينها ، كما يرى بعض الوجوديين، وإنما هو التنازع بينها ، وأنا الذي أحقق ذلك عمليا بواسطة التضايق الذي أشعر به حين أكون مع الغير ، إذ أكون دائما في خطر . فكل واحد منا في الواقع ، يريد أن يُوجَدَ أي، يريد أن يُنفذ مشروعه بتحقيق كل إمكانياته ؛ وهو من أجل ذلك ، يَجْحَدُ جميعَ مشروعات الآخرين .[167]

وأخيرا ، إن انحباس كلٍّ واحد منا في وجوده الخاص ، يَحُول دون فهمنا للغير ، كما يحول دون فهم الغير إيَّانا . ومن هذا ، يتأتى جميع سوء التفاهم والأحكام الظالمة الأبدية التي يتبادلها الجميع بلا انقطاع .

وحاصل الأمر والجدير بالملاحظة ، أن الشعور بالقلق الذي هو عامٌّ بين هؤلاء جميعا ، يذهب في الشعبة الملحدة إلى ما هو أبعد من معنى الحياة المأساوية ، فيقودُها إلى اليأس ؛ بينما أن اليأس — بالنسبة إلى الوجوديين المسيحيين — ليس سوى فتنة عابرة ، وأن الأمل عندهم ، هو الذي يصنع أساس الحياة ، وهو فيها بمثابة الشرط الأساسي . ومن هؤلاء ، " غ. مارسيل " الذي كان ككل الوجوديين ، يشعر بعاطفة القلق ، وعلى الأخص القلق الناشئ عن فكرة الموت ، وضيق الحياة وقصر الزمن المتروك للاختيار أمام عُظْم الأبدية .[168]

وباختصار ، إن مغايرة الإنسان للأشياء تجعله كائنا يتمرد عن نواميس هذه الأشياء ، لأن وجوده البشري سابق لماهيته ، ولأنه الموجودُ الوحيد الذي يعيش وجودَه من أعماقه وبكل كيانه ، ولأنه أخيرا ، وبوعيه هذا ، وعلى الرغم من حرية اختيار أفعاله ، يشعر بضعفه أمام فهم الآخرين ، وبقصوره عن تحقيق كل رغباته الممكنة ، وبعجزه عن تجنب المخاطرة ورفض الموت . إن الإنسان من حيث أراد أن يتجه إلى معرفة ذاته باعتبارها حقيقة الحقائق ، فلت منه فهم العالم الخارجي، ووجد نفسه أمام عقبات نفسية ومعرفية أنهكت كاهله وضيقت عنه سبل السعادة والسكينة .

---

[167] - J.P.Sartre, L'être et le néant, p 313 ; 434.

[168] - يقول "غ. مارسيل " عن نفسه : " لست بعيدا عن الإيمان بأن الأمل بالنسبة إلى النفس هو بمثابة التنفس للكائنات الحية ؛ وعندما ينعدم الأمل تجف النفس وتنهك " . عن محمد غلاب ، ن.م. ص ، 36 .

خاتمة: حل المشكلة

إن النسقية التي يقوم عليها كلٌّ من المذهب البراغماتي والمذهب الوجودي ، تخلع على كليهما صدق منطقه الداخلي ، وتحصن تماسكه من اضطرابات التدخل النقدي التعسفي ، وتحفظ مقاصد محتوياته من تشوه القراءات الخارجية . ومع ذلك ، فإن من يأخذ بهذا وذاك لا يرتكب بالضرورة ما نسميه " بجريمة منطقية " ، إن هو أدرك خصوصيات كلّ واحد منهما وعرف كيف يستثمرهما .

فقد نأخذ بهما متفرقيْن كنسقين وُضعا خدمةً لمقاصد معينة : إن استئناسي بالفلسفة العملية بغرض استثمارها في حياتي اليومية ، لا يمنعني في وقت آخر ولفترة ، الاستئناسَ بفلسفة تُرجعني إلى باطني وتسوقني إلى أعماقه لأعيش ما يخالجه من حالات نفسية ، وأختبر مدى تمكني من إثبات ذاتي وحريتي . وهذا يجعلني من جهة ، أُقبل على الحياة مع الغير ، وأنخرط فيما يشغلنا فيها معا ، وأنسحب من جهة أخرى ، من العالم الخارجي ، أتفقد ذاتي وأتأمل ما يملؤها من قلق وانزعاج . ليس الإنسان إما هذا أو ذاك . فقد يأخذهما معا من أجل مثلا ، التوفيق بينهما مع الحفاظ على رسوم كل واحد منهما كما يصنع مفكرو الإسلام مثلا ، بشأن الوحي والعقل ، وخاصة منهم " ابن رشد " ، أو من أجل التركيب بينهما ، كما يصنع أهل المنطق الجدلي ، حيث يتم تجاوز الثنائية المطروحة نحو توجُّه جديد . إذن ، فقد يأخذ بهذا تارة ، وبذاك تارة أخرى ، وبالتناوب . وليس ممنوعا أنه إذا أخذ بهذا الآن ، لم يأخذ بعده بذاك . فإذا كانت أمامي فواكه مختلفة في أشكالها وأنواعها ، وخُيِّرتُ في طريقة تناولها ، فإن الاحتمالات في تحقيق ذلك ، تكون تابعة لذوقي الخاص وللظروف المحيطة بي : أولها أنني أتناول كل فاكهة حسب نوعها للتلذذ بمذاق كل واحدة على حدة ؛ وثانيها أنني أتناول بعضها عصيرا ، وبعضها فاكهة ؛ وثالثها أن أتناولها خليطا طبيعيا منها (سلاطة) أو مربى مخلوطا أو خاصا بكل فاكهة .

***

وكمخرج من هذه الإشكالية ، إن الاختلاف بين المذاهب ـــ مهما كانت أشكاله ـــ لا يعني عدم اتفاقها وعدم تقرب بعضها إلى بعض . فهو لم يعد في مفهومه ، حاجزا يمنع تقدير التوجهات التي اختارها أصحابها ، وتثمين جهودهم ، ما داموا يصنعون مواقف متماسكة يحكمها منطق ، ولها ما يبررها . وعلى هذا الأساس ، يكون من الشرعي التساؤل عما هو الفرق من الناحية الشكلية ، بين القول بأن مصدر المعرفة عقلي أو تجريبي مثلا ، طالما يحافظ الخطاب الفلسفي على أسس معقولة واضحة وآليات منطقية معلنة ؟ وما هو العيب من هـــذه الناحية أيضا ، في الدفاع عن موقف يرجع المعرفة إلى مصدر مزدوج يجمع بين العقل والتجربة ما دام الموقف هذا قائما على منطق مفهوم حتى وإن خالف في أصله المنطق المألوف أو التقليدي ؟ ويمكن سحب هذه الملاحظة على كل المذاهب الفلسفية .

وفي هذا السياق ، يمكن القول بأن الفكر العقلاني ، لا يختلف عن الفكر التجريبي ولا عن الفكر البراغماتي أو الوجودي من حيث إن لكل فكر في هذه المجالات قاعدته وبناءه . فقد يسلّم الفكر بصحة منطلق ويسعى إلى تأييده بالحجة والبرهان ، وقد يسلم بفرضية ، وعندئذ ، يسعى إلى البرهنة على صدقها أو خطئها . فالسر في هذا البناء أو ذاك ، ليس في هذه المسلمة أو تلك ، وإنما في النسق الذي يصل المنطلق بالمنتهى في حلقات متسلسلة ومنطقية .

إذا نحن انطلقنا مع العقليين، من أن ما يميز الإنسان هو العقل لا الحواس، أدركنا جيدا التقابل الذي يترتب عن ذلك وهو أن العقل يقابل الحواس، وأن ما يتصف به الأول من ثبات في أحكامه يختلف عنه في الحواس من حيث إنها لا تثبت على حال ؛ وأن ما لا يثبت على حال متغير ولا يدعو إلى الاطمئنان ؛ كما يترتب على ذلك، أن ما تأكد ثباته يبقى صالحا مدى الدهر ليكون حجر الأساس الذي إذا أقيم عليه بناء، لا يتسرب إليه شق ولا يؤذن بانهيار. وسيان أن يكون البناء من حجر أو رخام أو صلب أو زجاج . وإذا انطلقنا مع التجريبيين في اتجاه معاكس ، من أن العقل عبارة عن صفحة بيضاء، لا وجود فيها لمبدأ ولا لقوالب فكرية مسبقة، عرفنا عجزه في إمدادنا بالمعرفة في غياب التجربة. واستنتجنا كيف أنه عن طريق الحواس وما تتركه فيه من انطباعات، يأخذ العقل في التكوّن ومن ثمة ، يصبح الإنسان عارفا وعاقلا.

وإذا جئنا إلى المذهبين البراغماتي والوجودي ، أدرنا الظاهرة ذاتها مع اختلاف في المضمون والموقف : إذا كان المنطلق الذي يأخذ به البراغماتي لا يشكل لديه مشروعا قابلا لإنتاج آثار عملية نفعية ، بات عبارة عن خرافة ، شأنه شأن الكلام الفارغ . وعلى هذا الأساس ، وجبَ الثورة على كل الفلسفات المجرَّدة والمُغلَقة والحلول المعلقة في فضاء العلل الأولى والأسباب القَبْلية مهما كانت أسماء هذه الفلسفات عقلانية كانتَ أو تجريـبـية أو غير ذلك ؛ ووجب في مقابل ذلك ، احترام كل مذهب — مهما كان لونه — يدعو إلى الانصراف من المبادئ والأوليات إلى النتائج والغايات ، لأن العبرة بالنتائج والصدق صدق لأنه نافع .

وإذا انطلقنا مع الوجوديين من أن الوجود الحقيقي ليس هو وجود الأشياء الهامدة التي تستجيب لنظام مُطّرد من قوانين الكون والتي أوهمت الفضول البشري بأنها هي الحقيقة التي يفهمها عن طريق العلم أو عن طريق البحث عن العلل الأولى ، وإنما هو الوجود الإنساني الذي نشعر به من دواخلنا ونحياه بكل جوارحنا ، وهو وجود يتمرد عن نظام الكون لأنه تجاوزٌ مستمر لما هو عليه كل واحد منا، أدركنا ما يترتب عن ذلك من حقائق ، وهي أنه لا يمكن أن يتساوى في هذا السياق وجودُ الإنسان الفرد ووجود الأشياء لأن الشعور أو الحدس هو الوسيلة التي تُناسبُ الوجود الإنساني . ولا يرضى لذاته ، أن تكون منطوية على نفسها لأنه دائما ، يتجه إلى العالم الخَارجي . وكل محاولة فكرية تجعل الأشياء الخارجية مستقلة عن الذات العارفة ، وتعتبرها مصدر الحقيقة ، وتنظر إلى الوجود باعتباره لاحقا للماهية ، محاولة تخطئ السبيل نحو بلوغ حقيقة الإنسان من حيث إنه وجودٌ يتولى تحديدَ ماهيته بنفسه ، ووجود لا معنى له في غياب الحرية . ولكن ألا يخشى أن تصلّب النسقية قد يحوّل المذهب إلى تزمت يحمل أنصاره إلى اعتبار المذاهب الأخرى مارقة وعدوانية ؟

رابعا : الإشكالية الرابعة

إذا كانت الحقيقة حقائق وأصنافا شتى ، فلماذا البحث عن الحقيقة المطلقة الواحدة ؟ وكيف التمييز بينها وبين الواقع ؟ وهل الحقائق العلمية واحدة في صرامتها وطريقة استنتاجها واستثمارها ؟ وهل هي حقائق لا غبار عليها من الناحية الإبستيمولوجية ؟ وهل يمكن استثمارها وكيف ؟ وهل ما قدمته للإنسان ، يساهم في محاربة جهله ورفع سعادته ؟

***

1- المشكلة الجزئية الأولى : في الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية المطلقة

ما هي الحقيقة وما هي أصنافها و مقاييسها ؟ أليست الحقيقة مهما كانت مطلقة ، هي حقيقة نسبية ، بالنسبة لصاحبها أو للمجال الذي يبحث فيه أو للتصور الذي يحمله ؟ ألا يلتبس الأمر بين الحقيقة والواقع ؟ وما هذا الواقع الذي يلتبس بالحقيقة ؟

2- المشكلة الجزئية الثانية : في الرياضيات والمطلقية

هل الرياضيات ــ هذه الصناعة المجردة ــ مستخلصة في أصلها البعيد مستخلصة من العقل أم من التجربة ؟ وهل هي في كل الأحوال ، صناعة دقيقة المنهج والنتائج ؟ إلى أي حد يمكن القول بأن للرياضيات حدودا ومآخذ ؟

3- المشكلة الجزئية الثالثة: في العلوم التجريبية والعلوم البيولوجية

إذا كانت التجربة هي المقياس الأساسي ، لجعل العلم علما ، فهل العلوم التجريبية تعتبر علوما صارمة في تطبيق المنهاج التجريبي ، ودقيقة في استخلاص نتائجها ؟ ثم ألا يمكن أن نتحدث عن مخاطر العمل بهذا المقياس ، في علوم المواد الحية ؟

4- المشكلة الجزئية الرابعة : في علوم الإنسان والعلوم المعيارية

هل نتحدث عن العلوم الإنسانية أم علوم الإنسان ؟ و هل العلوم المعيارية علوم ، إذا كانت لا تهتم بما هو كائن ؟ و إذا كانت هذه العلوم الإنسانية علوما على منوالها ، فهل عدم دقتها ، يحول دون استثمار نتائجها في فهم الواقع البشري والتحكم فيه وتحويله حسب تطلعاته ؟

5- المشكلة الجزئية الخامسة : في الإبستيمولوجيا وقيمة العلم

إن العلوم على اختلاف أصنافها ، لا تدرك من الحقيقة إلا ما تسمح به طريقة العمل وأدواتها . فكيف وصلت مع ذلك ، إلى تحويل العالم وإنشاء عالم التكنولوجيا ؟ وهل هي في تحويلها للعالم مصدر خير دائما ؟

(7) المشكلة الأولى

[في الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية المطلقة]

ما هي الحقيقة وما هي أصنافها ومقاييسها ؟ أليستِ الحقيقة مهما كانت مطلقةً ، هي حقيقةٌ نسبية ، بالنسبة لصاحبها أو للمجال الذي يبحث فيه أو للتصور الذي يحمله ؟ ألا يلتبس الأمر بين الحقيقة والواقع ؟ وما هذا الواقع الذي يلتبس بالحقيقة ؟

***

مقدمة : طرح المشكلة

مدخل إلى المشكلة : عرض وتحليل وضعية مشكلة

I –الحقيقة ، تعريفها أصنافها ومقاييسها

أولا : تعريف الحقيقية

ثانيا : أصنافها

ثالثا : مقاييسها

II – إذا كانت النسبية تلاحق الحقيقة ، فهل الحقيقة المطلقة " نسبية " هي الأخرى ؟

أولا : خصائص الحقيقة المطلقة

ثانيا : النسبية وملاحقتها للمطلق

III – وفي هذه الحالة ، ألا تلتبس الحقيقة مع الواقع ؟ وأي واقع هذا ؟

أولا : تعريف الواقع القصد منه إبراز التنوع في الطبيعة والمجال

ثانيا : ارتباط الحقيقة بالواقع

ثالثا : الإنسان بين الواقع والحقيقة

خاتمة : حل المشكلة

مقدمة : طرح المشكلة

إنه مهما تعددت الحقيقة في تعريفاتها وفي مجالاتها ، فإنه لا يختلف اثنان في أن الإنسان مفطور بفضوله على البحث عنها . ومهما اختلفت أصنافها وتنوعت مقاييسها ، فإن أقصى ما يبحث عنه هذا الإنسان هو الحقيقة الأولى ، كما يسميها الحكماء نظرا إلى اتصافها بالثبات والمطلقية . ولكن كيف له أن يعتنق المطلق وهو كائن نسبي ؟ فهل في هذه الحالة ، يمكن وضع الحقيقة الثابتة ضمن قائمة الحقائق النسبية نظرا إلى نسبة ارتباطها إلى الواقع البشري ومحيطه ؟ للرد على هذا التساؤل ، نمهد لفهم المشكلة بالمدخل التالي :

مدخل إلى المشكلة

عرض الوضعية المشكلة

يجري حوار حول البحث عن الحقيقة بين طالبين أحدهما متخرج من معهد الفلسفة وهو "مفتاح " (م) ، والآخر متخرج من كلية العلوم وهو " رضوان " (ر) .

– (ر) : أراك يا مفتاح تحلق في السماء ؛

– (م) : أبحث عن الحقيقة ؛

– (ر) : ألا يكفيك ما تراه في واقعك الحسي ؟

– (م) : تقصد هذا الواقع المتغير ؟

– (ر) : نعم ، وماذا تقصد بالحقيقة ،

– (م) : أبحث عن حقيقة الحقائق ، الحقيقة التي لا حقيقة فوقها ؛

– (ر) : يبدو أنك غير مكترث بالواقع ، وأنك تهتم بما وراء الواقع للوصول إلى الحقيقة الثابتة أو كما يقول الفلاسفة : الحقيقة الأولى أو المطلقة التي لا يسبقها سابق ولا يشوبها تغير ؛

– (م) : أنت تعلم أن الواقع متغير وما هو متغير نسبي ، وما هو نسبي لا يفي بالمطلوب ؛ فأنت يا رضوان تدعو إلى البحث في المتغير لا فيما هو ثابت ؛

– (ر) : لا بل أطلب أيضا ، البحث عن الحقيقة الثابتة ، ومع ذلك ، فإنك توافقني القول بأنها ثابتة في ذاتها ، ولكنها متغيرة في ذواتنا ؛ الحقيقة هي شأن كل واحد منا ، أما الواقع فشأنه عالمي ووجوده لا يتوقف علينا ؛

– (م) : أنا لا أفهمك جيدا ، فالثابت ثابت والمتغير متغير ؛

– (ر) : أجل ؛ ولكن كيف يستطيع الإنسان مثلك الذي يمثل النسبي أن يدرك الحقيقة الأولى التي تمثل المطلق ؟ وهل طبيعة هاته الحقيقة تبقى واحدة قبل وبعد إدراكها ؟

وعند التحليل ، نلاحظ أن وضعيتنا المشكلة تنطوي على ثلاث نقاط أساسية :

1– **البحث عما وراء الأشياء** : إن التحليق في السماء عبارة تعني لدى الفلاسفة البحث في ما وراء الطبيعة والتغاضي عن البحث في الطبيعة الحسية . وما وراء الطبيعة يشكل مجال الحقيقة الأولى التي تحكم الأشياء وتنطلق منها أي يشكل مجال المبادئ الثابتة المنظِّمة لعالم الأشياء المتغيرة . ويفهم من خلال الحوار ، أن دائرة الاهتمام الفلسفي لا تقتنع بمشاهدة ما يجري في الواقع الحسي . إن الغاية القصوى التي يستهدفها الفيلسوف هي معرفة الأسباب الأولى أو البعيدة وليست معرفة الأسباب القريبة التي يسعى إليها العالم . إن الفرق بين الرجلين فرق في الانشغال ؛ فهذا (أي العالِم) منشغل بالأشياء الحسية التي لا تتوقف عن التغير ، وذاك منشغل بالحقيقة الثابتة التي يحاول أن يدركها الذهن . فالتقابل بينهما هو تقابل[169] بين الثبات والمطلق من جهة ، والتغير والنسبية من جهة أخرى .

2– **الحقائق وحقيقة الحقائق** : ويفهم من خلال الحوار أن هناك حقيقة من جهة ، وحقائق متعددة من جهة أخرى ؛ والمقصود بالحقيقة في هذا السيـــاق ، الحقيقة الأولى أو الحقيقة البعيدة ؛ والمقصود بالحقائق في صيغة الجمع ، الحقائقُ القريبة المتنوعة التابعة لعالَم التغير والنسبية أو التابعة لعلاقات وسياقات مختلفة . وفي كلمة ، إن الحقيقة صنفان كبيران ؛ صنف الحقيقة الثابتة وصنف الحقيقة النسبية ؛ ويتفرع كل واحد منهما إلى أنواع : نسجل في الصنف الأول ، الحقيقة الثابتة في ذاتها ، والحقيقة " الثابتة " في إدراكنا ، وهذه الحقيقة الأخيرة أي المدرَكة من طرفنا نسبية هي الأخرى ، لأنها تتجه إلى عالَم التغير ؛ ونسجل في الصنف الثاني ، الحقيقة النسبية كما يدركها الأشخاص ، والحقيقة النسبية التي تُستقى من الواقع ومجالاته المتعددة .

3– **التساؤل عن العلاقة بين المطلق والنسبي** : ولم ينته الحوار إلى نتيجة ؛ إنه ترك الباب مفتوحا والسؤال معلقا : إذا كانت الحقيقة المطلقة في مأمن عن التغير ، فكيف يبلغها ويتصل بها الكائن الذي يعيش في عالَم الواقع المتغير ؟ وهل تحـافظ على مُطلقيَّتها عندما يدركها الذهن ؟

---

[169] – على أن هذا لا يعني أن الفلسفة لا تهتم بالعلاقة بين الطبيعة وما وراء الطبيعة .

لمحاولة حل المشكلة ، نتناول ثلاثة محاور :
أولا : الحقيقة ، تعريفها أصنافها ومقاييسها
ثانيا : إذا كانت النسبية تلاحق الحقيقة ، فهل الحقيقة المطلقة " نسبية " هي الأخرى ؟
ثالثا : وفي هذه الحالة ، ألا تلتبس الحقيقة مع الواقع ؟ وأي واقع هذا ؟

I – الحقيقة تعريفها أصنافها ومقاييسها

أولا : تعريفها

ليس من السهل تعريف الحقيقة لاختـــلاف معناها من تصور فلسفي إلى تصور فلسفي آخر ، ومن مجال إلى مجال آخر ، ومن ثقافة إلى ثقافة أخرى . ولهذا ، فليس غريبا إذا كانت القواميس تعرض علينا شريطا طويلا من التعاريف المتعددة ، نقتصر فيها على ما يلي :

1– تطلق عند اللغويين على الماهية أو الذات ؛ فحقيقة الشيء ماهيته أي ما به الشيء هو هو ؛ فكَوْنُ الإنسان عاقلا (أو ناطقا) يمثل حقيقة الإنسان ؛ وبتعبير آخر ، فقولنا بأنه حيوان ناطق يختلف عن قولنا بإنه كائن ضاحك ؛ الأول يعبر عن جوهر الإنسان ، والثاني يعبر عن صفة عرَضية .

2– مطابقة التصور (أو الحكم) للواقع ؛ إذا أخذنا الواقع على أنه عالَم الأشياء ، قلنا بأن الحقيقة هي مطابقة التصور لعالم الأشياء ؛ فإذا حكمنا مثلا ، بأن الجاذبية هي السبب المسؤول عن سقوط الأجسام ، وأكدت التجربة العلمية صدق هذا الحكم [170] ، عرفنا بأن حكمنا هذا يمثل الحقيقة . وإذا أكد الواقع الطبِّي والإداري بأن فلانا (س) قد تُوفِّي ، كان الخبر بموته يمثل الحقيقة . وفي مجال الرياضيات ، إذا تطابق حدسنا ـــ القائل بأن الأرض مستوية ـــ مع الواقع كانت الفكرة المحدوسة تعبر عن الحقيقة .

3– والحقيقة لدى المناطقة والرياضيين ، هي الأمر الممكن في العقل أي الذي لا يتخلله تناقض ؛ أو بتعبير آخر ، هي مطابقة النتائج للمُنطلقات . لا بل هي عند بعضهم ، المنطلقات ذاتها ، لأنها تمثل المبادئ التي تجبر العقل على الالتزام بها . قال " لايبنتز " : " متى كانت الحقيقة ضرورية ، أمكنك أن تعرف أسبابها بإرجاعها إلى معان وحقائق أبسط منها حتى تصل إلى الحقائق الأولى " ؛ والحقائق الأولى هي الأوليات والمبادئ العقلية . [171]

---

[170] – بدليل أن الأجسام تستقر عندما توضع تجريبيا في مجال خال من الجاذبية .

[171] – جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج. 1 ، الشركة العالمية للكتاب ، 1994 .



4- وفي بعض اصطلاحات الفلاسفة ، الحقيقة هي الكائن الموصوف بالثبات والمطلقية (كالله والخير) مع قطع النظر عمن سواه ؛ ويقابله الإضافي أو الظاهر أو النسبي . وليس من السهل إدراكها[172] .

ثانيا : أصنافها

ومن خلال الحوار الذي حللناه ، والتعاريف التي سجلناها ، يمكننا على العموم ، استشفاف أصناف الحقيقة . يمكن تصنيفها إلى ثلاثة محاور :

1- حقائق مطلقة[173] : وهي أقصى ما يطمح إليه الفيلسوف أو الحكيم ، وأبعد ما يستطيع بلوغه عن طريق العقل أو الحدس .

يميز " أفلاطون " بين عالَمين ، عالم الأشياء وعالم المُثل ؛ الأول يشكل مادة إدراك حواسنا ، فهو لا يتوقف عن التحول ، وقابل للفناء ؛ والثاني عالم وراء الأشياء وهو خاص بعقول الموهوبين ، ولا تدركه الأبصار التي في الأجساد . وفي هذا العالم ، يعاين الفيلسوف سلسلة من المثل ، الخير المطلق والجمال المطلق و الدائرة الكاملة ونماذج لكل نوع : الحصان النموذج والمدينة الفاضلة . إنه لَعالم دائم وخالد . هو عالم الحقيقة ، وما عالم الأشياء سوى أشباحٍ وظلال . وأعلى حقيقة مطلقة في السلم مثال الخير[174] . ويليه الجمال والأشكال الهندسية من دائرة ومثلث . والفضيلة الأخلاقية تستوجب التخلص من عالم الفناء بحثا عن الحقيقة المطلقة في العالم الفوقي .

والحقيقة المطلقة عند " أرسطو " تكمن في " المحرك " الذي لا يتحرك ، ويقصد بالمحرك هذا ، الله . يتساءل كيف بدأت الحركة ، وكيف تمت هندسة الكون الواسع بأشكال لا نهاية لها ؟ وهو لا يقبل إمكانية أن تكون الحركة بلا بداية . فلا بد من أن يكون للحركة مصدر، إذا أردنا ألا نغطس في رجوع لا نهائي . يجب أن نقوّي الإيمان بالله المحرك الأكبر ، ولكنه هو نفسه لا يتحرك وهو كائن غير مرئي لا يتغير ، كائن تامٌّ وأبدي ؛ إنه السبب النهائي للطبيعة والقوة الدافعة للأشياء وهدفها ؛ إنه باختصار ، صورة العالَم ومبدأ حياته .

---

[172]- ومن الصعوبة إدراك حقائق الأشياء ، فضلا عن الكائنات الثابتة . يقول " الفارابي " : " الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول المقوِّمة لكل منها " (التعليقات ، ص ، 4) .

[173]- يميز " كانط " في محور الحقائق المطلقة ، الحقائقَ الممكنة كما في الرياضيات ، والحقائق غير الممكنة كما في ما وراء الطبيعة ، لأن هذه الحقائق لا تشكل الظواهر القابلة للإدراك ، وإنما تنطوي على " النومين " أي الجوهر ، وهو أمر يستحيل معرفته عن طريق المدارك التي يملكها الإنسان .

[174]- الخير أو الله .

2– حقائق نسبية :

وهنا ، نقتصر على الحديث عن الحقائق العلمية ، على الرغم من أن هناك بعض الفلسفات التي تنظر إلى الحقيقة على أنها تابعة لعوامل ومؤثرات .

إن الحقيقة في المجال العلمي عبارة عن قوانين علمية تعبر عن العلاقات " الثابتة " بين الظواهر ؛ نضع الثابتة بين مزدوجتين ، لأنها علاقات لا تكتسي صفة الثبات إلا في شروط معينة ضمن التصور النيوتوني [175] لنظام الظواهر الطبيعية . ولكن ، مع انتشار نظريات علمية وفلسفية في مختلف مجالات المعرفة ، أضحت الحقائق العلمية تقريبية ، وخاصة مع ظهور النظرية النسبية العامة لـ " آينشطاين " [176] .

إن النسبي لغةً ، هو المتعلق بغيره من حيث هو غيره ؛ فإذا دلّ المطلق على الموجود في ذاته وبذاته ، دل النسبي على ما يتوقف وجودُه على غيره . ولما كانت الحقائق العلمية متوقفة على شروط ــ منها المؤثرات الطبيعية ، وعوامل الحركة في الزمان والمكان ، والسياق أو النظام المرجعي الذي يأخذ به العلماء ــ وعلى كون استقراء الموضوعات العلمية ما يزال مفتوحا ، ثبت أن العلماء يسعون وراء الحقيقة النسبية . فلكي يكون العلم مطلقا أي نهائيا ، لا بد من أن يكون تاما . ولكن علمنا لن يكون كاملا مطلقا في أية مسألة ، ولن يمدنا إلا بحقائق تقريبية , يقول " كلود برنار " : " يجب أن نكون حقيقة مقتنعين بأننا لا نمتلك العلاقات الضرورية لموجودة بين الأشياء إلا بوجه تقريبي كثيرا أو قليلا ، وأن النظريات التي نمتلكها هي أبعد من أن تمثل حقائق ثابتة " . إنها تمثل فقط ، حقائق جزئية ومؤقتة . وهذا يخالف الموقف الفلسفي الأنطولــوجي الذي يعتقد في الوصول إلى الحقيقة المطلقــة . إن العلم الحديث ، كما يقول "بشلار " هو في الحقيقة " معرفة تقريبية " . ولما كان من الممكن أن تتسع دائرة المعرفة العلمية على الدوام ، أمكن أن تصبح الحقائق التقــريبية أكثر دقة دون أن تدرك أبدا درجة الدقة المطلقة [177] .

3– حقائق ذوقية وهي الشعور الذي يستولى على المتصوف عند بلوغه الحقيقة الربانية المطلقة . فهو يستقي علمه من الله رأسا ، وذلك عن طريق الحدس .

---

[175]– وهو تصور ينسب للعالم الانجليزي " نيوتن " الخاص بالنظام الميكانيكي للطبيعة القائم على مبدأ العَطالة .

[176]– وذلك في سنة 1916 حيث يراجع بعمق مفهومي الزمان والمكان الفيزيائيين .

[177]– إن المواقف العلماوية (Scientisme) ليست مواقف علمية ، لأنها تجعل من الحقائق العلمية النسبية حقائق نهائية ومبادئ صلبة لا تتزعزع .



ولقد أخذ الصوفية " المتفلسفة " يستهدفون انطلاقا من القرن الثالث للهجرة ، الاتحادَ بالله عن طريق الفناء ، كما هو عند " أبي يزيد البسطامي " (ت. 261 هـ) ، أو عن طريق حلول الله في مخلوقاته فيما ذهب إليه " الحلاج " (ت. 309 هـ) ، أو عن طريق التقاء وجود الخالق ووجود المخلوق إثباتا لوحدة الوجود ، فيما يقول " محيي الدين بن عربي " (ت. 638 هـ) . ولا يتم ذلك ، إلا بمجاهدة النفس ، وليس بعناء البحث في الحقيقة اللاهوتية وتوكيد تعاليمها بمنطق العقل ، كما يفعل فلاسفة الكلام واللاهوت . وتنبجس الحقيقة الذوقية بنور يشرق في النفس من مصدر يقوم وراء العقل والعلم عند أهله ، يجيء عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف أو العيان) الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين . والغاية في كل الحالات ، الاتصال بالله اتصالا مباشرا تتحقق به السعادة الكاملة . والحقيقة اللَّدُنّية تجيء بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح المحفوظ . من هذا النبع ، تفيض المعرفة اليقينية حيث يكون الله والمخلوقات حقيقة واحدة هي علة نفسها ومعلولة لنفسها ، كما قال " ابن عربي " . والسعادة تتحقق عند الفلاسفة بمجرد اتصال الحكيم بالله دون اندماجه في الذات الإلهية .[178]

4- حقائق بين المطلق والنسبي : وهي حقائق فلسفية ، إلا أنها تنهل مصداقيتها من الواقع الاجتماعي ، والنفسي التأملي .

---

[178]- ويميز بعضهم في مجال التصنيف أيضا بين :

*- الحقيقة المادية وهي التطابق بين الحكم وما هو كائن وهو تطابق تصادق عليه التجربة ؛ إلا أن هـذا النوع من الحقيقة يتغير ، لأنه بالإمكان وصفُه بالموضوعي أو بالنسبي أو بالذاتي حسب نظرية المعرفة التي تتبناها.

*- الحقيقة الصورية وهي تصديق نتائج نظام فرضي استنتاجي . وهذه الحقيقة مستقلة عن مضامين القضايا وتابعة لتطابقه مع قوانين العقل ، وفي هذه الحالة ، تكون الحقيقة حقيقة التوافق ، وهي حقيقة قبلية ، لأنها لا تتوقف على التجربة . وهذه النقطة الأخيرة تسمح لنا بتقديم تمييز : الحقائق الصورة الصرفة والقبلية والتي تسمى بالحقائق التحليلية: هذه الحقائق ضرورية ولا تضيف إلينا شيئا عن العالم ؛ والحقائق المستخلصة من التجربة وهي الحقائق التركيبية...

*- الحقيقة الميتافيزيقية — وهي التي ترتقي من فرضية إلى شروطها — تقتضي وجود مرجعية أنطولوجية موجودة في ذاتها . وفي هذه الحالة ، نميز بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية.

*- حقيقة اعتقاد أو رأي ، وهي حقيقة قضية تتطابق مع مجموعة من المعتقدات السابقة الوجود . وهذا النوع من الحقائق المرتبطة بثقافات الناس ، و يسمى عادة نوع الحقائق المحكمة أو المتماسكة .

مذهب " أفلاطون " ، هو أن المطلق لا علاقة له بالعالم الحسي ولا يمكن بلوغه بوسائل حسية . فلا يكفي أن نبحث في الواقع الحسي حتى نضمن لنا إمكانية الوصول إلى ما هو مطلق ، لأن المطلق يوجد في عالم فوق أو وراء العالم الحسي. والفيلسوف هو وحده يستطيع بعقله وحدسه بلوغ ذلك بتجرده من الواقع الحسي المتغير ، وبسعي طويل وجهد جهيد. وعليه فالمطلق لا يتجلى في الواقع الحسي . إن المطلق أي مثال الخير يشبه نور الشمس و لا تدركه عيون الجسمُ وإنما تدركه عيون الروح والعقل. وما هو حقيقي هو الواقع الحقيقي .

ثالثا : مقاييسها

إن مقاييس الحقيقة تابعة لطبيعة هاته الحقيقة ومجالاتها وفلسفة أصحابها ؛ إذا كان مقياس مطابقة العقل للتجربة يعتبر المؤشر الأهم في الميدان العلمي ، فإن الوضوح أو البداهة هو الميزان المناسب لمعرفة الحقيقة الفلسفية . وإذا كان مقياس الحقيقة المطلقة هو الكائن الأكمل الذي ليس كمثله شيء ، فإن مقياس الحقيقة لدى البراغماتيين هو النفع ، ولدى الوجوديين هو الذات البشرية، وأن محك الحقيقة اللدنّية لدى الصوفية " المتفلسفين " هو الذوق الشخصي . وتوخيا للتبسيط ، سنركز هنا وبالدرجة الأولى ، على مقاييس الحقيقة " الفلسفية " وخاصة منها مقاييس الوضوح لدى العقلانيين ، والنفع لدى البراغماتيين ، والوجود لذاته لدى الوجوديين .

1- مقياس الوضوح (الحقيقة المطلقة)

لقد ذهب بعض الفلاسفة أمثال " ديكارت " و" سبينوزا " إلى أن الحكم الصادق يحمل في طياته معيار صدقه ، وهو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شيء . ويتجلى هذا في البديهيات الرياضية التي تبدو ضرورية واضحة بذاتها ، كقولك : الكل أكبر من أحد أجزائه أو إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين .

لقد كانت أول قاعدة في المنهج الذي سطره " ديكارت " ألا يقبل مطلقا ، شيئا على أنه حق ما لم يتبين بالبداهة أنه كذلك ، وأن يُعنى بتجنب التسرع والتشبث بآراء سابقة ، وأن لا يأخذ من أحكامه إلا ما يتمثله عقله بوضوح تام وتمييز كامل ، بحيث لا يعود لديه مجال للشك فيه . وقد انتهى " ديكارت " إلى قضيته المشهورة : أنا أفكر إذن ، أنا موجود ؛ فوجدها واضحة أمام الافتراضات ، صحيحة كل الصحة بالضرورة ، وهي تزيد صحة كلما نطق بها " ديكارت " وأمعن النظر فيها . يقول في القسم الرابع من (مقالته) : " لاحظت أنه لا شيء في قولي : " أنا أفكر إذن ، أنا موجود " ، يضمن لي أني أقول الحقيقة ، إلا كوني أرى بكثير من الوضوح ، أن الوجود واجب التفكير . فحكمت بأنني أستطيع اتخاذ قاعدة عامة لنفسي ، وهي أن الأشياء التي نتصورها تصورا بالغ الوضوح والتمييز ، هي صحيحة كلها " . إني أشك كما يقول " ديكارت"، ولكن ما لا أستطيع الشكَّ فيه ، هو أنني أشك وأن الشك تفكير .

وفي هذا المعنى ، يرى " سبينوزا " أنه ليس هناك معيار للحقيقة خارج عن الحقيقة . فهل كما يقول ، يمكن أن يكون هناك شيء أكثر وضوحا ويقينا من الفكرة الصادقة يصلح أن يكون معيارا للحقيقة ؟ فكما أن النور يكشف عن نفسه وعن الظلمات ، كذلك الصدق هو معيار نفسه ومعيار الكذب " .[179]

---

[179]- Spinoza, Ethique, p 118, (Œuvre 3).



2– مقياس النفع (الحقيقة النسبية)

وذهب بعض أقطاب البراغماتية أمثال " بيرس " و" جيمس " إلى أن الحكم يكون صادقا متى دلت التجربة على أنه مفيد نظريا وعمليا ؛ وبذلك تعتبر المنفعة المحك الوحيد لتمييز صدق الأحكام من باطلها . يقول الأول : إن الحقيقة تقاس بمعيار العمل المنتج أي أن الفكرة خطة للعمل أو مشروع له وليست حقيقة في ذاتها . ويضيف الثاني : أن النتائج أو الآثار التي تنتهي إليها الفكرة هي الدليل على صدقها ومقياس صوابها . إذا أردنا أن نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما ، كما يقول ، فما علينا إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التي نعتقد أنه قادر على أن يؤدي إليها ، والنتائج التي ننتظرها منه ورد الفعل الضار الذي قد ينجم عنه ، والذي يجب أن نتخذ الحيطة بإزائه . ويفهم من هذا القول ، بأن الحق لا يوجد أبدا منفصلا عن الفعل أو السلوك . فنحن لا نفكر في الخلاء ، وإنما نفكر لنعيش . وليس ثمة حقيقة مطلقة ، بل هناك مجموعة متكثرة من الحقائق التي ترتبط بمنافع كل فرد منا في حياته .

يقول " جيمس " : " إن كل ما يؤدي إلى النجاح فهو حقيقي ، وإن كل ما يعطينا أكبر قسط من الراحة وما هو صالح لأفكارنا ومفيد لنا بأي حال من الأحوال ، فهو حقيقي ". ويقول أيضا : " الحق ليس التفكير الملائم لغاية ، كما أن الصواب ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك " .

3– مقياس الوجود لذاته

يرى الوجوديون مع " سارتر " ، أن مجال الحقيقة الأولى هو الإنسان المشخَّص في وجوده الحسي ، وليس الوجود المجرد كما في الفلسفات الكلاسيكية . وحقيقة الإنسان هي في إنجاز ماهيته ؛ لأنه في بداية أمره لا يملك ماهية . فهو محكوم عليه بأن يختار مصيره ، ولكنه أيضا محكوم عليه بأن يموت . والحقيقة الأولى التي يجب التركيز عليها هي ممارسة هذه التجربة التي تجمع بين الحياة والموت وما ينتج عنهما من محن القلق والألم وثقل المسؤولية .

إن الحقيقة إذن ، حقائق وأن المطلقة منها مقيدة بالمذهب والتصور .

غير أن إرجاع الحقيقة كلها إلى الوضوح ، يجعلنا نلجأ إلى معيار ذاتي للحقيقة . قد نحس بأننا على صواب في أحكامنا على أساس البداهة والوضوح ، ولكن قد يحدث أن يقف أحدنا بعد ذلك على خطئه . وقد يحدث لأحدنا أن يرى بديهيا ما يتوافق مع تربيته وميوله واتجاهاته الفكرية . فالوضوح في هذه الحالة ، ليس هو محك الصواب ، وإنما توافقُ القضية المطروحة لميول الفرد وآرائه هو الذي جعلها صحيحة واضحة . إنه مقياس ملتحم بالحياة السيكولوجية الذاتية . وحتى البديهيات الرياضية قد ثبت اليوم ، أن الكثير منها يقوم على افتراضات .

وعن معيار النفع ، يمكن القول (بأن القضية التي ليست لها آثار عملية ، لا يمكن أن تكون صحيحة أو حقيقية) قضية حاطئة ، لأن في هذه الحالة ، نكون مضطرين إلى عدم قبول القضايا التي ليست لها نتائج عملية ، واستبعادها من دائرة القضايا الصحيحة . ثم إن مفهوم المنفعة أو النجاح واسع جدا : هـل هو منفعة الفرد الخاص الذي يفكر أم منفعة الجماعة ؟ ومن هي هذه الجماعة ، وما هي حدودها ؟ وفي حالة عدم دقة المفهوم ، تتضارب المنافع وتتناقض . إن هذا المذهب يرفض الحقيقة المطلقة الفارغة ويسخر الحقيقة في التغلب على الصعوبات ، وحل مشاكل الدنيا في الحاضر والمستقبل .

ومن جهة أخرى ، إن مجال الحقيقة أوسع مما ذهب إليه الوجوديون ؛ فليس من باب طلب الحكمة التمرد على قيم الحياة الاجتماعية من أجل التمرد ولا هجران الفكر المجرد من أجل الغوص في التأمل في الذات الشاعرة ؛ إن الإنسان كائن اجتماعي ، له حقـوق وعليه واجبات . وكأن الحقيقة التي يسعى إليها الوجوديون تعاني من مضايقة قيدين : الذات من جهة ، والشعور بها من جهة أخرى .

II- إذا كانت النسبية تلاحق الحقيقة ، فهل الحقيقة المطلقة " نسبية " هي الأخرى ؟

ما هي الحقيقة المطلقة بالنظر إلى ذاتها ؟ وهل طبيعتها تتغير إذا قابلناها بحقائق نسبية ؟ وهل تحافظ على خصوصياتها الأصلية إذا ما توصل إدراكنا إلى حملها ؟

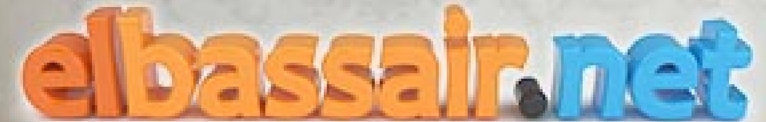
أولا : خصائص الحقيقة المطلقة

المطلق لغةً ، هو المتعري عن كل قيد . وهو أيضا ، التام و الكامل ، وكذا ما يرادف القبلي . وهو يقابل النسبي . وفي اصطلاح علم ما بعد الطبيعة ، هو اسم للشيء الذي لا يتوقف تصـوره ووجوده على شيء آخر غيره ، لأنه علة وجود نفسه . ولذلك قيل إن الموجود المطلق هو الموجود في ذاته وبذاته وهو الضروري الذي لا يلحقه التغير .

ومن أهم الخصائص التي تتميز بها الحقيقة المطلقة أنها مجردة من كل القيـود والعلائق . فهي مستقلة لا تحتاج من أجل وجودها إلى علل وأسباب ، ولا إلى حدود زمانية ومكانية ، ولا ترتبط بأحكام الإنسان وتصوراته . وموقعها الحقيقي إنما هو في ما وراء عالم الشهادة . إنها المبدأ والغاية في آن واحد : نقول ، المبدأ لأن الحكيم ينطلق منه لتفسير الكون ؛ ونقول ، الغاية لأنها النهاية التي يتطلع إليها . إنها الخير الأسمى الذي يتوق إليها الحكماء وأهل الفضول والذوق . فهي واحدة في ذاتها ، وليست متكثرة ، وهي ثابتة لا تقبل التغير . إنها الموجود بما هو موجود ، الموجود لذاته يتعالى عما يحتمل أن يترتب عليها من وجوه النفع في الحياة الدنيا والأخرى معا . تصدق في كل زمان ومكان . وعلى هذا الأساس ، فإن الحقيقة المطلقة تقوم مستقلة عن ذواتنا وعقولنا .[180]

---

[180]- ومع ذلك ، فإن الحكماء يعتقدون أنهم يدركونها تمام الإدراك بالعقل عند البعض ، وبالحدس أو الذوق عند البعض الآخر مع اختلاف في نمط مقارباتهم .



ثانيا : النسبية وملاحقتها للمطلق

وإذا كان المطلق يشير إلى الموجود في ذاته وبذاته ولذاته [181] ، فإن النسبي يشير إلى ما يتوقف وجوده على غيره . إلا أن التحديد المبدئي بشأن المطلق يتسم بالتجريد ، لأن إدراكه من طرف الإنسان هو إدراك من طرف كائن مقيد بحدود زمانية ومكانية ومفاهيم ثقافية . إن المعرفة الإنسانية مثلا ، نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، وهي نسبة تجعل كلا منهما مشروطا بالآخر ؛ وهذا معناه ، أن العقل الإنساني إن هو حاول إدراك المطلق ، فإنه لا يصنع ذلك إلا بالنسبة إلى المقيد كما أنه لا يتصور الثبات إلا في حالة وجود التغير . وهذا يعني احتمال أحدّ أمرين : إما أن تكون الحقيقة مطلقة ولا أمل في إدراكها من طرف مدرك ، وإما أن يدركها مدرك، فتنتقل من المطلقية إلى النسبية . يقول " مل " : لا نعرف الشيء إلا من جهة ما هو متميز عن غيره من الأشياء . وأننا لا نعرف الطبيعة إلا بواسطة أحوالنا الشعورية . ثم إن كل معرفة تابعة للظواهر ؛ وليست هناك معرفة في ذاتها أي مستقلة عن الموضوع العارف .

والحقيقة التي يتحدث عنها الفلاسفة ، يتحدثون عنها ضمن أنساق ومذاهب . أي أنها مهما اتصفت بالمطلقية ، تبقى تحت رحمة النسق والمذهب . ويكفي أن يعدل أحدهم عن فلسفته — إذا اقتضت الضرورة المنطقية ذلك — نحو نسق فلسفي آخر ، حتى تتغير طبيعة الحقيقة عنده . وكأن كل الحقائق تتكافأ ما دامت تابعة لأنظمة فكرية محكمة .

وهذا " كانط " يؤكد من جهته ، على انفلات الحقيقة المطلقة من الفهم العقلي إذ يقول بأنه لا يحتضنها عقل ولا يدركها علم [182] . وإذا نصح بعضهم بالحدس أو بالذوق ، فذلك لانفلاته من قوالب العقل المحدودة وطرائق العلم الضيقة . بيـد أن الحدس أوالذوق شعور ، والشعور ظاهرة ذاتية ، والذاتية لا تستقر على حال . وعليه ، فإن الحقيقة المطلقة عندما تنزل إلى ساحة الإنسان تتقيد لا محالة بثقافته وعصره وما يحيط به من مؤثرات . وإذا كانت للحقيقة المطلقة كل هذه العلائق ، فهل معنى ذلك أنها تتقيد بها وتلتبس بمجالاتها النسبية ؟

---

[181] - في ذاته أي في حد ذاته ؛ بذاته أي هو لا غيره ؛ لذاته أي مستقل بذاته .

[182] - إن العقل النظري بطبيعته ، عند " كانط " لا يستطيع أن يتجاوز معرفة ظواهر الأشياء إلى إدراك حقيقة الأشياء في ذاتها. لقد أعجب بالحقيقة الرياضية والحقيقة الطبيعية ، ولكنه ضاق بالحقيقة الميتافيزيقية — في أسلوبها التقليدي — التي لا تقبل مبادئها تحليلا ولا تحتمل برهانا . وأما عن مقياس الحقيقة في مذهب " كانط " فهو اتفاق الفكر مع نفسه واتفاقه مع موضوعه ، وهذا يعني تقييدها بعامل الاتفاق. وهنا ، تتضمن الحقيقة عنصرين : القوانين المؤسِّسة للعقل والمسلمة العالمية التي بمقتضاها توجد معطيات ظواهرية مستقلة عن أي واحد منا ومشتركة لنا وهذه المعطيات هي التي بفضلها يحصـل الاتفاق بيننا .

III– وفي هذه الحالة ، ألا تلتبس الحقيقة مع الواقع ؟ وأي واقع جدا ؟

ما هو الواقع وما مجالاته المتنوعة ؟ وهل يقابل الحقيقة أو يلتبس بها ؟ وما دور الإنسان في تحديد طبيعة كل واحد من الطرفين ؟

أولا : تعريف الواقع القصد منه إبراز التنوع في الطبيعة والمجال

إن كلمة الواقع تـثير عدة تأويلات حسب أن نأخذها في معناها العام أو في معناها الفلسفي.

1– أما المعنى العام ، فيبرز في نقطتين:

أ– إنه يَقْرِن الواقع بوجود الأشياء ، فيقال : إن هذه الأشياء واقعية لأنها موجودة . فالواقع إذن ، هو الوجود الفعلي للأشياء ، و موضوعه يتعلق بما هو ماثل أمامنا .

ب– و قد يقرن الواقع بما لا يختلف في حقيقته اثنان، و هو ما يمكن التثبت من وجوده حسيا و تجريبيا . فالواقع إذن ، هو ما يشترك في معاينته جميع الناس ولا يختلفون .

2– وأما المعنى الفلسفي ، فإننا نلمسه في الأوجه الثلاثة التالية :

أ– الواقع هو العالم الخارجي كما يتقدم لحواسنا و عقولنا . و يتصف إدراكنا له بأنه حقيقي إذاما تم فعلا ، انعكاس هذا العـالم الخارجي على الحواس والعقل . وعلى هذا الأساس ، تعرف الحقيقة بأنها انطباق الفكر مع الواقع أي إدراك عقلي وحسي للأعيان في الخارج.[183]

ب– يستنتج من هذا ، أن الواقع هو مصدر تقدير أحكامنا : فالصورة المتطابقة مع الأشياء المدركة ، يحكم عليها بأنها حقيقية لسبب واحد ، و هو أنها تعكس تماما ما هو في الواقع .

ج– إن الواقع هو وجود الأشياء العيني وجودا مستقلا عن الذات العارفة ، أي العقل والأهواء، و على هذا الأساس ، يكون الواقع هو عالم الأشياء الموضوعي الذي لا دخل للذات في تصويره ، و ينفرد بخصائص ومواصفات ، منها :

*– إنه مجال مستقل عن الذات المدركة ، و يمكّنها من بلوغ الموضوعية .

*– إنه يعتبر المصدر الأول والأخير ، لاختبار الفروض وتبرير أحكامنا العقلية

*– إنه المنبه والدافع إلى اكتشاف الحقيقة ، وهي انطباق الفكر مع العالم الحسي أو التجريبي

---

[183]– وهل هو انطباق صحيح وتام ؟ إن الحقيقي هو مبدئيا ، ما يعكس تماما ما هو في الواقع .



ثانيا : ارتباط الحقيقة بالواقع

ويظهر هذا الارتباط في شكل تقابل بين الحقيقة والواقع تارة ، وفي شكل التباس تارة أخرى

1- التقابل : إن فكرة الحقيقة مرتبطة بفكرة الواقع : فالفكرة الحقيقية يجب أن تكون مطابقة للواقع . ولكن بالإمكان التساؤل عما إذا كانت حقيقية لأنها تعبر عن الواقع ، أو أنها تعبر عن الواقع لأنها حقيقية ؟ وهذا يوحي بأن هناك اتجاهين فلسفيين : الاتجاه التجريبي والحسي الذي يجعل الحقيقة عاكسة للواقع ؛ والاتجاه المثالي الذي يجعل مقرّها هو الواقع المثالي الثابت .

2- التباس : وهنا ، فإنه لمن المفيد ، التمييز بين الواقع في ذاته والواقع في ذواتنا [184] . الأول هو الواقع الموضوعي أو الحسي أي عالم الأشياء كما هو ؛ والثاني يتجلى في حالتين ، حالة تعبر عن الواقع الموضوعي كما نراه أو كما ندركه ، وحالة عن " واقع " الحقيقة الذي نعيشه داخليا . وما يوضح الحالة الأولى أن إدراكنا للعصا المنكسرة وهي مغمورة في الماء ، يعبر عن الواقع الموضوعي في ذواتنا ، وليس على الواقع في ذاته ؛ وما يوضح الحالة الثانية ، دخولنا للعالم " المثالي " الذي تُكتشف فيه الحقيقة المطلقة . ومـهما كانت طبيعة الواقع وحالاته ، فإنه يبدو أن الحقيقة ملتبسة بالواقع وملتحمة به .

أ - إذا كانت الحقيقة تعكس الواقع الموضوعي (الحسي) عكسا تاما ، التبس الأمر بين الحقيقة والواقع ، فتصبح هي هو وهو هي . ولكن الأمر غير هذا ، لأن انطباق الواقع غير الواقع؛ الأول بمثـابة الصورة الجامدة التي تستقر فيها الأشكال ، والثاني يستمر في حركاته الحية . هـذا فضلا عن أن الإدراك الذي يقوم به الفرد نسبي . فهو يختلف من شخص إلى آخر . [185] فما يراه الشخص أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة .

ب- وبنوع من الحيطة بحث المثاليون (أمثال " أفلاطون " و " ديكارت ") عن الحقيقة في اتفاق معارفنا مع الوقائع فوق الحسية لا يبلغها إلا العقل " المحرِّر " . [186] فوقع تصور " واقع " وراء الواقع الحسي وهو واقع المثل [187] الذي تَشْخَص إليه عقولُ الحكماء .

ولهذا فلا يمكن للحقيقة أن تتخذ من الحسي مقياسا لها : فإذا كانت عبارة عن انطباق الفكر مع نفسه ، فهي ترفض الواقع الحسي باعتباره عالَمَ المتغيِّر . قد تنطلق من الحسي ، ولكن للحكم العقلي الكلمة الفصل بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي .

184- أي الواقع الموضوعي كما هو في العالم الخارجي ، والواقع الذاتي كما هو في حياتنا الذهنية .

185- يقول " بروتاغوراس " : " إن الإنسان معيار كل شيء " .

186- على أساس التذكر (La réminiscence) والأفكار التي نجدها في عقر عقولنا .

187- لدى " أفلاطون " والأفكار القبلية البديهية لدى " ديكارت " .



ثالثا : الإنسان بين الواقع والحقيقة

إن الواقع ، هو دائما واقع الأشياء ؛ الواقع كما هو ؛ والحقيقة هي حقيقة الأفراد . ومهما كانت الأحوال ، فلا نستطيع القبض على الحقيقة كما نقبض على الأشياء ؛ لأن الحقيقة فيما يقول " هيدجر " ، هي الحرية أي أنها نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم .

وإن ما نسعى إلى بلوغه من حقائق ، لا شك في أن المحيط الثقافي الذي يحاصرنا يساهم في تشكيله وبلورة طبيعته . فإذا ترعرعنا في وسط ينتشر فيه التجرد للعبادة ، واتجهت ميولنا إلى الزهد والتصوف ، لا شك في أن الحقيقة التي ننشدها ونريد التقرب منها ، هي حقيقة الخالق عز وجل ؛ إلا أن هذا الخالق الواحد الأحد كحقيقة مطلقة ، يختلف تصورُه عندنا من هذا إلى ذاك : فقد يكون التصور مجسِّما ، وقد يكون منزِّها ؛ وفي التجسيم أو التتريه يختلف الأمر أيضا ، فيما بيننا . إن الله هو الحقيقة الثابتة المطلقة ، ولكنه في مستوى إدراكنا له ، نخلع عليه من ثقافتنا وقيمنا وميولنا . وإذا جئنا إلى التجربة الذوقية الشخصية لدى الصوفية المتفلسفين ، فإننا نجد من أساليب إدراكنا له تعالى بقدر ما يعادل منعرجات نفحاتنا الروحية.

ومن يميل إلى تصور فلسفي معين ، لا شك في أنه يدرك الحقيقة (في ذاتها) من خلال ما يفرزه هذا التصور من مفاهيم وما يفترضه من مبادئ . ومن هنا ، فإن الأفلاطوني يلتمس الحقيقة من خلال الواقع المثالي الروحاني ، [188] ويلتمسها الماركسي من خلال المادية التاريخية، والبراغماتي من خلال التمكن في الأرض .

ومن يكون توجهه صوب الثقافة العلمية المحضة ، لا تعدو الحقيقة أن تكون عنده، سوى انطباق الفكر مع الواقع [189] . ومهما يكون المجال الذي يعيش فيه الإنسان، فإن الحقيقة المطلقة التي تبقى ثابتة في عالمها الميتافيزيقي، لا تريد لنفسها أن تتقدم بالشكل الذي تستعصي به على عملية الإدراك .

خاتمة : حل المشكلة

هل بعد هذا ، يحق لنا الجزم بأن الحقائق كلها نسبية ، وبأنها متعددة تابعة لمؤثرات بشرية وفكرية ؟ وماذا يبقى من مبرر للحكماء من أجل طموحهم نحو هذا المبتغى المتعالي الذي هو الحقيقة الثابتة المطلقة ، هذا المبتغى الذي فتن أهل العقل والذوق على حد سواء ؟ إنه مهما كانت قوة المواقف المؤيدة لسلطان النسبية على كل أصناف الحقائق وطبيعتها ، فإن الإنسان هذا الكائن المتعدد الأبعاد يطمح دائما إلى بلوغ الحقيقة الأولى مهما كان مفهوم " الثبات " الذي يصفها به ، لأنه يرى في مستواه ، الواحد وراء الكثرة ، والمطلق وراء النسبي .

---

[188] – يتحدد تعريف الحقيقة حسب التصور الذي نمنحه للواقع .

[189] – على الرغم من أن هذا الانطباق هو انطباق تقريبي ، ومجاله ليس مجال المطلق .



(8) المشكلة الثانية

[الرياضيات والمطلقية[190]]

هل الرياضياتُ ـــ هذه الصناعةُ المجردة ـــ مستخلصة في أصلها البعيد ، من العقلِ أم منِ التجربة ؟ وهل هي فِي كل الأحوال، صناعةُ دقيقة المنهجِ والنتائج ؟ وإلى أيِّ حدٍ يمكن القول بأن للرياضيات حدودا ومآخذَ ؟

***

مقدمة : طرح المشكلة

مدخل إلى المشكلة : عرض وضعية مشكلة وتحليلها

I – على الرغم من أنها صناعة مجردة ، هل الرياضيات في أصلها الأول ، صادرة عن العقل بالضرورة ؟ أليس للتجربة تأثير في وجودها؟

أولا : أصلها عقلي

ثانيا : أصلها تجربي

ثالثا : الإغراق في التجريد من طبيعة الرياضيات

II– وعلى الرغم من مكانتها السامية بالنظر إلى منهاجها ونتائجها، فهل يمكن وصفها بالصناعة الصحيحة في كل الأحوال ، في منطلقاتها واستنتاجاتها ؟

أولا : من حيث المنهجُ ومنطلقاتُه

ثانيا : من حيث النتائج وعلاقاتها بالواقع الحسي

ثالثا : إنها صناعة افتراضية استنتاجية

III– وإلى أي حد يمكن القول بأن للرياضيات حدودا ومآخذَ ؟

أولا : حدودها ومآخذها بالنظر إلى المجال الحسي

ثانيا : مزاياها بالنظر إلى سياقها ونسقها

ثالثا : الحكمة الفلسفية من هذا الطرح

خاتمة : حل المشكلة

---

[190]– المطلقية نسبة إلى المطلق ، وهي الصفات الجوهرية التي لا يشوبها تغير .



مقدمـــة : طرح المشكلة

إذا كان لكل شيء أصل ، ولكل علم مصدر ، فما أصل الرياضيات ــ هذه الصناعة المجردة ــ وما مصدر مفاهيمها ؟ فهل ترتد كلها إلى مدركاتنا الحسية ، وإلى ما انطبع في أذهاننا من صور ، استخلصناها من العالم الخارجي ؟ أم تعود في حقيقتها ــ كصناعة مجردة ــ إلى العقل الصرف ؟ وإذا كان نفوذها المثبَت في مجالي التفكير المنطقي والتفكير العلمي ، يعود إلى دقة منهاجها ونتائجها ، فهل يمكن القول بأن الرياضيات تحافظ في كل الأحوال ، على حصانتها وعصمتها ؟ أليس من حق الفيلسوف أن يطرح ، إلى أي مدى يمكن أن تصل هذه الصناعة في الدفاع عن صرامتها وصحتها ؟

لمحاولة حل المشكلة ، التزمنا بالرد على التساؤلات التالية :

I – على الرغم من أنها صناعة مجردة ، هل الرياضيات في أصلها الأول ، صادرة عن العقل بالضرورة ؟ أليس للتجربة تأثير في وجودها؟

II– وعلى الرغم من مكانتها السامية بالنظر إلى منهاجها ونتائجها ، فهل يمكن وصفها بالصناعة الصحيحة في كل الأحوال ، في منطلقاتها واستنتاجاتها ؟

III– وإلى أي حد يمكن القول بأن للرياضيات حدودا ومآخذ ؟

وقبل الرد على ذلك ، لنا في الأمر مدخل :

مدخل إلى المشكلة : عرض وضعية مشكلة وتحليلها

عرض الوضعية المشكلة

استقبل أحد البحّارة (ب) في سفينته ، صديقا (ص) يمتهن تدريس الرياضيات ، وفي أثناء جولتهما ، تجاذبا أطراف الحديث ، ووصل بهما الحوار إلى المقطع التالي :

– (ب) : يا له من جوٍّ ربيعي ، تزامن فيه سقوطُ المطر وازدحمت فيه الأسماك فوق سطح البحر ؛

– (ص) : إني لا أحس فقط بما تحس به أمام هذا المنظر الخلاّب ، بل إني أرى في بعض ظواهره وأشكاله ، ما يُجسِّد أفكارَنا وتصوراتنا ؛

– (ب) : إذا كنتَ معي في تقدير جمال المشهد ، فإني لم أتمكن من تتبُّعك رأيك ؛ أرجوك ، دعنا من الفلسفة ؛

– (ص) : ألا ترى بأن هناك أشكالا هندسية تصادفنا ، ونتعرف إليها ؟

– (ب) : دعني أعود بك إلى الطبيعة ؛ أنظر إلى هذه الخطوط المستقيمة التي يرسمها نزولُ قطرات المطر المتواصل ، وانْظر إلى هذه الدوائر التي يشكلها سقوطُ هاته القطرات ؛ خذ بيدك هاته الأسماك التي ترافقنا ، وهي تعوم على سطح البحر ، تَمَسَّسْ ها هي واحدة ! ثم ثانية ! فثالثة !...

– (ص) : لنبقَ في الطبيعة ، ولْندقِّقْ بعض المفاهيم التي ذكـرتَها مثل الخط المستقيم ، والدائرة ، والعددَ ؛

– (ب) : أليست هاته المفاهيم واضحة ودقيقة أمامك ؟ ألا ترى معي الخط المستقيم ... [يقاطعه الصديق] ؛

– (ص) : أجل يا بحّار ، ولكن ، هذا الذي تشاهده ، ليس خطا مستقيما حقيقيا ، وكذا شأن الدائرة وشأن العدد ؛

– (ب) : هل ما أشاهده هو مجرد خيال ؟

– (ص) : إن الخطوط المستقيمة وجميع الأشكال الهندسية والأعدادَ الحسابية هي في حقيقتها ، مفاهيمُ عقلية ومعانٍ مجردة ، ولا علاقة لها بالأشياء ؛

– (ب) : أليس قُرص القمر أو حدقة العين شكلاً دائريا ؟

– (ص) : أجل ، ولكنَّ الدائرة لا ترضى أن تكون من ضوء ، ولا من موجات مائية ، ولا من لحم ؛ إنها دائرة مجردة وثابتة ، تستقر بالعقل ، ولا وجود لها في الواقع المتغير ؛ وقل الشيء نفسه بالنسبة إلى العدد مثلا ، فالواحد (أو الواحدة) ليس سمكة ولا قطرة مائية ولا شجرة ؛ إنه مفهوم عقلي متجرد تماما من أية مادة ؛

– (ب) : حتى لا أتعنَّت معك ، أذكِّرك بمَثل سائر عندنا يقول : إن المولود يولد صفحة بيضاء ؛ ألا يعني هذا ، أن ما نشاهده من أشكالٍ في الطبيعة ، هو الذي يوحي لنا بهذه المعاني الرياضية التي تتكلم عنها ؛

– (ص) : ولكن ، لماذا ما نشاهده ، لا يوحي أيضا للبهيمة ، بهذه المفاهيم ؟ ألا ترى بأن العقل هو الذي يسمي الشكل " دائرة " على مقاس ما يحمله من معطيات فطرية ؟ ألا تعلم بأن العقل الرياضي أصبح اليوم ، يبدع من الرموز المفرطة في التجريد ، ما ليس في الطبيعة ، وأنه يفترض ما شاء من مبادئ وأشكال ومنطلقات ، دون أن يتساءل عما يقابلها في العالم الحسي ؟

إن الحوار الذي جرى بين البحّار وصديقه ، أثار موضوعا فلسفيا حول أصل المفاهيم الرياضية وطبيعتها ؛ ولم يهدهما إلى نتيجة نهائية ، يَتمُّ فيها الفصلُ في القضية المطروحة . فبينما كان البحار يؤسس تفكيره انطلاقا مما يرى من ظواهر طبيعية ، وما تثيره في نفسه من إعجاب ومن تذوُّق جمالي ، جنح صديقُه إلى ما وراء هذه الظواهر ، معتبرا أن أشكالها الهندسية وما تفرزه من مفاهيم رياضية ، لا معنى لها إلا متى كان العقل يحمل — قبليا — صورَها التجريدية دون سابقِ تجربة ، ولا إدراكٍ حسي . وبينما يعتقد الأول أن الإنسان ما هو في حقيقته ، سوى صفحة بيضاء تنطبع فيها المدركات الخارجية ، وتصنع منه الحياة اليومية ما تشاء ، فإن الثاني يستبعد تأثير العالم الخارجي على العقل ، معتقدا أن هذا العقل يكون بالولادة ، مزوَّدا بجملة من المعاني الرياضية والمبادئ المنطقية المجردة ، مثل العلْم بالعدد والأشكال الهندسية والمبـادئ الأولية — كمبدأ الهوية — وغيرِها من المنطلقات الأساسية التي يستند إليها التفكير الرياضي .

ولم تَعرف المشكلة المطروحة بينهما حلا ، إذ إن كان لا بد من الفصل فيها ، فكيف يتم ذلك : فهل معدن المفهوم الرياضي حسي أم عقلي ؟ وهل حقيقته هي في العالم الخارجي المتغير أم في العالم الذهني المستقر ؟ هل الإنسان يولد خِلْوًا من أدوات إدراك الطبيعة أم يولد بمُعدَّاتٍ فطرية و أفكار أولية سابقة للتجربة ؟

ويُفهَم من آخر الحوار ، أن العقل الرياضي بقطع النظر عن مصدر مفاهيمه ، انطلق سريعا في الأحقاب الأخيرة ، نحو إنتاج ما شاء من منطلقات رياضية ، متحديا الالتفات إلى الأطروحة الكلاسيكية القائلة بدور العالم الخارجي ، وتأثـيره في صناعة المفاهيم العقلية الرياضية . إنها صناعة افتراضية استنتاجية تفتح المجال واسعا أمام إبداع شتـى المحاولات المختلفة ، والأنساقِ الرياضية المتعددة ، وما يترتب عن ذلك من نتائج ؟

***

I – على الرغم من أنها صناعة مجردة ، هل الرياضيات في أصلها الأول ، صادرة عن العقل بالضرورة ؟ أليس للتجربة تأثير في وجودها ؟

أولا : أصلها عقلي

يرى العقليون (أو المثاليون) أنه بإمكان الإنسان الوصولُ إلى تحقيق معرفة جوهرية عما يحيط به من أشياء ، بواسطة الاستدلال العقلي الخالص وبغير لجوءٍ إلى مقدمات تجريبية . فالعقل بطبيعته، يتوفر على مبادئ وأفكار فطرية سابقة للتجربة الحسية ، وتتمتّع بالبداهة والوضوح ، وأن كل ما يصدر عن هذا العقل من أحكام وقضايا ومفاهيم ، يعتبر ضروريا وكليا ومطلقا .

وبذلك ، فالعلم الإنساني عموما ، لا يأتي من الخارج إلى العقل ، بل إنه ينبع من العقل ذاته . وعلى هذا الأساس ، فقد حصر هؤلاء الرياضيات في أنها جملة من المفاهيم المجردة ، أنشأها الذهن واستنبطها من مبادئه ، ومن دون الحاجة إلى الرجوع إلى الواقع . ففي الذهن توجد مبادئ قبلية سابقة للتجربة ، وأن هذه المبادئ هي أدواته في حصول المعرفة عن العالم الحسي[191] .

ودليلهم على ذلك ، أننا إذا تصفحنا تلك المعرفة وجدناها تتصف بمميزات منها ، المطلقية والضرورة ، والكلية ، وهي مميزات خالصة موجودة في المعرفة الرياضية ، وتتعذر في غيرها من العلوم التي تنسب إلى التجربة .

إن التجربة ليست بديلا للعقل في هذا المجال ، ومن ثمة ، فإن المفاهيم الرياضية تنفرد في كونها نابعةً من العقل وموجودة فيه قبليا ، وفي كونها مستقلة عن التجربة المتغيرة وعن الإدراك الحسي . فالمكان الهندسي والخط المستقيم ومفاهيم العدد واللانهائي والأكبر والأصغر وغيرها ، كلُّها معان رياضية عقلية مجردة ، لا تدل على أنها نشأت عن طريق الملاحظة الحسية ، ولا أنها نسخة منها ؛ إنها صدرت من العقل وحده .

وممن وقف للدفاع عن هذا المنطق ، عدد من الفلاسفة أمثال أفلاطون وديكارت وكانط. لقد أعطى الفيلسوف اليوناني أفلاطون (427-347 ق. م.) ، السبق للعقل الذي — بحسبه — كان يحيا في عالم المثل ، وكان على علم بسائر الحقائق ، ومنها المعطيات الرياضية الأولية التي هي أزلية وثابتة بمثل المستقيم والدائرة والتعريف الرياضي ، لكنه عند مفارقته لهذا العالم نسي أفكاره ، فكان عليه أن يتذكرها ، وأن يدركها بالذهن وحده .

---

[191] – وهي المعروفة بمبادئ العقل التي تعتبر في نظر العقليين ، مبادئ مشتركة بين الناس جميعا ، وأنها أساس كل معرفة يقينية.

ويرى الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1596-1650) ، أن المعاني الرياضية من أعداد وأشكال، هي أفكار فطرية أودعها الله فينا منذ البداية ، مثل فكره الله ؛ [192] وأن هذه الأفكار تتمتع بالبساطة والبداهة واليقين ؛ ولما كان العقل هو " أعدل قسمة بين الناس " ، فإن الناس جميعا يشتركون في العمليات العقلية حيث يقيمون عليها استنتاجاتهم، كما أنه بإمكانهم الوصول إليها .

ويعتبر الفيلسوف الألماني إمانويل كانط [193] (1724-1804) أن المكان والزمان مفهومان مجردان ، هما عيان محض ، وشرط كل العلاقات التي تتجلى بين المحسوسات . إنهما ليسا مشتقين من الإحساسات أو مستمَديْن من التجربة ، بل هما الدعـامة الأولى لكل معرفة حسية ، وطبيعتهما الأولية تجعلهما يتصفان بالضرورة . وهي أيضا ، صفة لا نجدها إلا في القضايا الرياضية القائمة على هذين المفهومين : المكان والزمان .

إذن ، ليست المفاهيم الرياضية مستخلصة من التجربة الحسية ، وإنما هي تجريدات متزهة عن ذلك ، ومستقرة في الذهن قبل التجربة .

ولكن ، هل القضايا الرياضية هي بالفعل مستقلة عن المعطيات الحسية ؟

ثانيا : أصلها تجريبي

إن المبادئ والمفاهيم الرياضية مثل جميع معارفنا ، فيما يرى الحسيون والتجريبيون أمثال لوك " و" هيوم " و" مل " ، لم ترد على الإنسان من أي جهة أخرى ، غير العالَم الواقعي الحسي أو التجريبي ؛ فهو المصدر اليقيني للمعرفة ، وبالتالي لجميع الأفكار والمبادئ ، وأن كل معرفة عقلية هي صدى لإدراكاتنا الحسية عن هذا الواقع . وعلى هذا الأساس ، تصبح التجربة المصدر اليقيني لكل أفكارنا ومعارفنا ، وأنها هي التي تخط سطورها على العقل الذي هو شبيه بالصفحة البيضاء . وليس ثمة في ذهنه ، معارف عقلية قبلية مستقلة عما تمده إياه الخبرة وتُلقنه له الممارسات والتجارب . وفي هذا السياق ، يقولون : " لا يوجد شيء في الذهن ، ما لم يوجد من قبل ، في التجربة " . ويقولون أيضا : إن القضايا الرياضية، التي هي من الأفكار المركبة ، ليست سوى مدركات بسيطة هي عبارة عن تعميمات ، مصدرها التجربة . وبصورة أخرى ، هي نتيجة تأملٍ ، وأنه عند تحليلها ، ترتد إلى مصدرها الحسي الذي هو صورة من صور التجربة الحسية الخارجية .

---

[192] - وما يلقاه الله فينا من أفكار ، لا يعتريه الخطأ .

[193] - ويجب هنا ، التنبيه إلى أن كانط كان في سياقنا هذا ، يسعى إلى تحقيق التركيب بين مصدري العقل والتجربة بحيث لا يكون معنى للأول دون الثاني .



ومما يؤيد هذا الاتجاه ، أن الطفل في مقتبل عمره ، يدرك العدد مثلا ، كصفة للأشياء ، وأن الرجل البدائي لا يفصله عن المعدود ، إذ نراه يستخدم لكل نوع من الأشياء مسميات خاصة . وأكثر من ذلك ، فلقد استعان عبر التاريخ عند العد ، بالحصى وبالعيدان وبأصابع اليدين والرجلين وغيرها . وفي كلمة ، إن المفاهيم الرياضية بالنسبة إلى الأطفال والبدائيين ، لا تفارق مجال الإدراك الحسي لديهم ، وكأنها صفة ملابسة للشيء المدرَك . وأن ما يوجد في أذهانهم وأذهان غيرهم من معان رياضية ، ما هي إلا " مجرد نسخ جزئية للأشياء المعطاة في التجربة الموضوعية " [194] .

وتاريخ العلوم يدلنا أيضا ، على أن الرياضيات قبل أن تصبح علما عقليا ، قطعت مرحلة كلها تجريبية . ويشهد على ذلك ، أن العلوم الرياضية المادية هي التي تطورت قبل غيرها : فالهندسة كفنٍّ قائم بذاته ، سبقت الحساب والجبر لأنها أقرب إلى التجربة . ويظهر أن المفاهيم الرياضية الأكثر تجريدا ، أخذت نشأتها بمناسبة مشاكل محسوسة مثل تكعيب البراميل وألعاب " الصدفة " التي عملت على ظهور حساب الاحتمالات .

لكن هل بالفعل ، تعتبر التجربة منبع المعاني الرياضية ، وهل ما يذهب إليه العقليون (أو المثاليون) لا يمت إلى الواقع بصلة ؟

ثالثا : الإغراق في التجريد من طبيعة الرياضيات [195]

1- إن العقل والتجربة مرتبطان ومتلازمان ؛ فلا وجود لعالم مثالي للمعاني الرياضية في غياب العالم الخارجي ، ولا وجود للأشياء المحسوسة في غياب الوعي الإنساني وبمعزل عن ملكة تجريدية . والحقيقة أن المعاني الرياضية لم تنشأ دفعة واحدة ، وأن فعل التجريد أوجدته عوامل موضوعية حسية ، ومناخ ذهني يشترك فيه الإنسان ككائن عاقل . ونظرا إلى أن الرياضيات صناعة تجريدية ، فإن التاريخ يخبرنا بأن هذه الصناعة كانت دائما منصرفة عن المحسوس مهتدية نحو الإغراق في التجريد أكثر فأكثر [196] .

---

[194]- جمال الدين بوقلي حسن ، قضايا فلسفية ، ص ، 369 .

[195]- يمكن توظيف النصين رقم : 34 ورقم : 35 من كتاب : " نصوص فلسفية مختارة " للسنة الثانية ثانوي آداب وفلسفة ، طبع الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية ، الجزائر ، 2006 .

[196]- لقد قطعت صناعة الرياضيات في مراحلها الأولى ، فترة كلها تجريبية بدليل أن الفنون فيها الأقرب إلى المجالات الحسية كالهندسة ، هي التي عرفت نوعا من التطور بالقياس مثلا ، إلى الحساب والجبر . وفي مقابل ذلك ، يلاحظ أن الإبداعات الرياضية الموغلة في الطابع النظري ، كحساب التكعيب والاحتمالات ، كانت وراءها وقائع مشكلة ، مثل تكميم حجم البراميل وألعاب " الصدف " .

2- إننا عند النظر في تلك المفاهيم ، ندرك مباشرة بأنها نتيجة لعمل الذهن . لكن هذا الذهن الذي انتقل من كميات مجردة إلى تجريد لهذا التجريد ، [197] يجعلنا نقول بالأصل التجريدي لها وليس الحسي . والحقيقة أنه ، وعلى الرغم من هذا الإغراق في التجريد الذي صارت إليه ، فإن المنطق يُلزمنا القولَ بالمصدر الثنائي للمفاهيم الرياضية . يقول العالم الرياضي السويسري ف. غونزيث : [198] في كل بناء تجريدي ، يوجد راسب حدسي يستحيل محوه وإزالته . وليست هناك معرفة تجريبية خالصة ، ولا معرفة عقلية خالصة ، بل كل ما هناك أن أحد الجانبين العقلي والتجريبي قد يطغى على الآخر ، دون أن يلغيه تماما . [199]

ولعل هذا ما دفع بـ " بياجي " إلى القول بأن المعرفة ليست معطىً نهائيا جاهزا ، وأن التجربة ضرورية لعملية التشكل والتجريد . ومع ذلك ، يمكن القول بدون مبالغة ، بأن عالَم الرياضيات هو عالم الإنسان ، أي عالم كائنِ التجريد العقلي الخالص ، [200] [الذي يحتضنه فضاء في الزمان] .

---

[197] - من الشيء (المحسوس) إلى العدد (كرقم) ، ومنهما إلى الرمز (كإشارة جبرية ، " س ") للتعبير عن المحسوس وغير المحسوس .

[198] - غونزيث (Ferdinand Gonseth 1890-1975) أستاذ جامعي متخصص في أسس الرياضيات ، وفلسفة العلوم ، ونظرية المعرفة ؛ هو صاحب " المنهجية المفتوحة " على التجربة . من مؤلفاته : أسس الرياضيات ، الرياضيات والواقع ، الهندسة ومشكلة المكان .

[199] - محمد عابد الجابري ، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة ، ص ، 122 .

[200] - إن الأعداد تعتبر كميات مجردة ، وأن الجبر يعتبر تجريدا لهذا التجريد ، ومن ثمة لا يمكن رده إلى الواقع الحسي .

II– وعلى الرغم من مكانتها السامية بالنظر إلى منهاجها ونتائجها ، فهل يمكن وصفها بالصناعة الصحيحة في كل الأحوال ، في منطلقاها واستنتاجاها ؟

وإذا كان موضوع الرياضيات يتحدد في أنه جملة من المفاهيم المجردة ينشئها الذهن ويجردها من كل اعتبار حسي ، وأنه ذو خصائص معينة تُمَتِّعه بوجود موضوعي مستقل،[201] فإنه بواسطة هذا الموضوع ، يقوم الرياضي بكل إنشاء وبناء . ولما كان كل بناء ينهض وفق منهج ، فإن هذا المنهج يُستوحَى في الغالب ، من طبيعة الموضوع ؛ لذا ، علينا أن نتساءل عن المنهجية التي يتبعها الرياضي في البرهنة على استنتاجاته ، وما يترتب عن ذلك من نتائج .

أولا : من حيث المنهج ومنطلقاته

1– منطلقات المنهج

إن هذه المنهجية تقوم على الاستدلال الاستنتاجي ؛ وهو استدلال يعتمد بالضرورة ، على منطلقات أولية تعرف بالأوليات والمسلمات والتعريفات لإقامة البرهان على صدق أو كذب قضية مطروحة للحل .

فالبديهيات قضايا في غاية الوضوح لا تحتاج إلى برهان ، قضايا تفرض نفسها على العقل: فالقول مثلا ، بأن " الكل أكبر من أحد أجزائه " ، وبأن " الشيئين المساويين لثالث متساويان فيما بينهما " ، وبأنه " إذا طرحت كمية ثابتة من متساويين جاءت النتيجة متساوية " ، هي كلها حقائق بديهية ، تستند إلى مبادئ تماسك العقل مع ذاته .

والمسلمات وتدعى أيضا بالمصادرات ، هي قضايا غير بينة بذاها ، يضعها العقل كمطلب ويسلم بصدقها قصد بناء البراهين . ومن أمثلتها ، مصادرات " أوقليدس " القائلة بأنه " من نقطة خارج مستقيم ، لا يَمرُّ إلا مواز واحد " ، وبأن " الخط هو ما يصل بين نقطتين " ، وبأن " المكان ذو أبعاد ثلاثة : الطول والعرض والارتفاع " .[202]

---

[201]– يعتقد الفلاسفة العقلانيون بوجود محتوىً خاصٍّ بالعقل ، تتمتع مكوناته التي هي المفاهيم والمعاني الرياضية ، باستقلال خاص لا يمكن تجاهله .

[202]– إن التفرقة بين البديهية (Axiome) والمصادرة (Postulat) ، بدأت تختفي في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين بوجه أخص ، مع ظهور الأكسيوماتيك .

التعريفات[203] جمع تعريف ، وهو القول الشارح لمفهوم الشيء أو مجموع الصفات التي تكوّن هذا المفهوم مميًزا عما عداه بحيث يساوى التعريفُ معرَّفه ، مع العلم بأن الأول موجز ، والثاني مفصل .[204] ومن أمثلتها : النقطة هي " ما ليس له بعد " ، أو هي " حاصل التقاء خطين " ؛ والمثلث هو " شكل هندسي يتألف من ثلاثة خطوط وثلاث زوايا " .

2- أساليب البرهنة في المنهج

وإذا كانت هذه هي أسس ومبادئ البرهنة الرياضية ، فكيف يتم الانتقال منها إلى النتائج التي تَلزم عنها ؟ وبصورة أخرى ، ما هي أساليب البرهنة في الرياضيات ؟

هناك طريقتان يلجأ إليهما الرياضي في إثبات قضاياه وبنائها ، وهما الطريقة التحليلية والطريقة التركيبية .

أ- الطريقة التحليلية ، وهي على نوعين :

* طريقة التحليل المباشر : وتقوم على إرجاع القضية المراد إثباتها ، إلى قضايا أخرى أبسط منها معروفة لدى الرياضي ، وسبق له إثباتها . وهذه الطريقة هي صعود من النتائج إلى المبادئ حيث يقوم الرياضي بحركة تراجعية من القضية المعطاة ، إلى القضية المبدأ التي لا يمكن تحليلها والتي هي أحد المبادئ المعروفة .

ولبيان هذه الطريقة ، نقدم مثالا من خلال المعادلة التالية :

أوجدْ مجهول المعادلة : س + 6 = 12

إن حل هذه المعادلة يقتضي من الرياضي تطبيق البديهية القائلة بأن : " طرح كمية ثابتة من متساويين ، لن يغير هذا الطرح من تساويهما " .

فبطرحه للمقدار (6) من الطرفين المشكلين للمعادلة على الصورة التالية :

س+ 6 – 6 = 12 – 6 ، يتعين له ما كان مجهولا وهو أن س= 6 .

* طريقة التحليل غير المباشر : لكن ، قد يكون التحليل المباشر غير ممكن ، وفي هذه الحالة ، يسلك الرياضي طريقا آخر غير مباشر ، فيلزم نفسه التسليم بالنتائج من دون أن يردَّ القضية المراد إثباتها إلى المبادئ الأولية الواضحة . إنه يحاول أن يثبت بأن نقيض القضية المطلوب البرهنة عليها كاذب ، ومن هذا الكذب ، يَستنتج صدق قضيته . ويدعى هذا التحليل غير المباشر بالبرهان بالخلف .

---

[203]- هناك نوعان من التعريف ، تعريف تحليلي ، وآخر تركيبي ، (أو توليدي أو إنشائي) .

[204]- عبد الرحمن بدوي ، المنطق الصوري والرياضي ، ص ، 75 .



والمثال الموضّح لهذه الطريقة هو كالآتي :

اثبت ببرهان الخلف المطلوب التالي : (أ) يوازي (ب) ، و (ب) يوازي (ج) ، المطلوب : هل (أ) يوازي (ج) ؟ ونكتبه على الشكل التالي :

(أ // ب) ، (ب // ج) المطلوب : (أ // ج) ؟

نقوم بافتراض أن (أ لا // ج) ، ونبين بأنها حالة مستحيلة وكاذبة ؛ إذا لم يكن (أ) يوازي (ج) ، فإنه يقطعه ؛ وإذا قطعه ، قطع موازيه (ب) ؛ وهذا يخالف المعطى الذي افتُرِض فيه ، أنه يوازيه ولا يقطعه . فالبرهنة غير المباشرة هنا ، تثبت أن العكس غير ممكن .

وتجدر الملاحظة إلى أن هذه الطريقة في البرهنة ، تلزم العقل على التسليم بالنتائج ، وكان المطلوب ، الوصول إليها وإثباتها عن طريق ردها إلى الأوليات والمبادئ الواضحة .

ب- أما الطريقة التركيبية ، فيقوم الرياضي في أثنائها ، بالهبوط من المبادئ التي هي أوليات البرهان ، إلى النتائج . وفي هذا البرهان ، تتجلى قدرة الذهن على الخلق والإنشاء وإيجاد العلاقات المتنوعة والجديدة . ففيه ينتقل الرياضي من القضايا البسيطة إلى ما ينتج عنها من قضايا مركبة . والمثال الآتي ، يوضح التأليف الجديد ، وهو ما يميز هذه الطريقة :

المطلوب التركيب بين المعادلتين الآتيتين :

$$س - 2 = 0$$

$$س - 3 = 0$$

عند ضرب المعادلتين في بعضهما البعض ، يحصل الرياضي على معادلة من الدرجة الثانية، وهي :

$$س^2 - 5س + 6 = 0$$

فالحاصل علاقة جديدة ، يتجاوز الرياضي فيها ، المعطى برمته ، ويكشف لنا عن قدرة العقل على إنشاء المفاهيم والعلاقات والتركيب الجديد .

ثانيا : من حيث النتائج

إذا كان الفضول العلمي عموما ، يطمح إلى الوقوف على النتائج المتصفة بالدقة واليقين ، فإنه سيجد في الرياضيات ما يشفي غليله ؛ لأنها تمثل في ذلك ، النموذج المثالي للفكر الصحيح ، والغاية الواضحة التي تنشدها تطلعات الفيلسوف والعالم : نقول الفيلسوف ، لأنه يرى فيها الحقيقة الثابتة والأزلية التي لا تتغير ، والنهاية الضرورية والواضحة التي تفرض

نفسها على العقل ؛ ونقول العالم ، لأنه كان وما يزال يحوك على منوالها ، بحيث استطاع بفضل الرياضيات ، أن يحوِّل سبل البحث العلمي ونتائجَه ، من الكيف إلى الكَم ، ومن التجريب إلى التجريد ، كما هو الحال في الفيزياء الرياضية والكيمياء الرياضية ؛ لأن في أمثال هذه العلوم ، وقصد الوصول إلى نتائج أكثر دقة واطمئنانا ، أصبح الفكر العلمي ينطلق من المبادئ ، ليصل من ثمة ، إلى ما يوافقها من نتائج .

فالمعرفة الرياضية معرفة قطعية ويقينية في خطتها ونتائجها ؛ فهي معرفة بوُجود تمَّ تجريدُه، فلا يحمل في جوهره ، أية إشارة إلى تحديد أو ماهية ؛ إنه تجريد لوجود الأشياء ، ولاَ يتعداه إلى غيره من الكيفيات أو الصفات ، [205] كما أن هذه المعرفة تقوم على أساس من الالتزام بالمبادئ والأسس ، وتتصف بوفائها المطلق لمبدأ الهوية الصارم . مما جعل الرياضيات تتصف باليقين الذي لا يرقى إليه ، أيُّ شك أو احتمال ، ما دام حريصا على الانسجام ، مُحجِما عن التناقض .

ثالثا : وهل يمكن وصفها بالصناعة الصحيحة في كل الأحوال، في منطلقاتها واستنتاجاتها ؟

نكتفي تحت هذا السؤال ، بالقول بأن الرياضيات صناعة صحيحة بالنظر إلى العلاقة المنطقية التي تربط المقدمات بنتائجها ، ما دام الفكر الرياضي يبقى وفيا من خلال استدلالاته الاستنتاجية ، بمبدأ عدم تنازع العقل مع نفسه . أما المنطلقات التي يبدأ منها الفكر في برهنته، فقيمتها تابعة كما سنرى بعد حين ، لتقدير واضعيها واختيارهم لها .

III- إلى أي حد يمكن القول بأن للرياضيات حدودا ومآخذَ ؟

أولا : حدودها ومآخذها بالنظر إلى المجال الحسي

من خلال أساليب البرهنة الرياضية هاته وأولياتها ، لنا أن نتساءل : ما قيمة ما نصل إليه عن طريقها من نتائج ؟ وبمعنى آخر ، إلى أي مدى يجب الثقة بها ؟

إن الحقائق الرياضية المتصفة باليقين ، عندما تنزل إلى التطبيقات التجريبية ، تفقد دقتها وتقع في " التقريبيات " . عندما أحاول مثلا ، تقدير العدد (π) تقديرا حسابيا وعمليا ، مع علمي بأن هذا العدد محدد تحديدا دقيقا حسب العلاقة المجردة بين الدائرة وقطرها ، فإنه ينزل دون الدقة: فـ (π) = (3,14) أي 22 / 7 ؛ ولكن التقسيم الفعلي لـ (22) على (7) يساوي أكثر من (3,14) بدليل أن (3,14 × 7) لا يساوي (22) وما يساويه في الحقيقة ، هو عدد لا يتناهى في الاقتراب من (22) .

---

[205] – نقصد باللفظين ، جملة الأعراض التي يمكن أن تكون عليها الموجودات بمثل الشكل واللون والطول والحجم والبياض وغيرها .



وفي مجال الهندسة ، تبين أنه ليس لدينا ، أيُّ دليل عـــقلي على أن المكان يتمتع بأبعاد ثلاثة : طول وعمق وعرض . لقد أعلن لوباتشفسكي[206] (N I Lobatchevsky) عن هندسة خاصة ، يكون فيها مجموع زوايا المثلث أقل من قائمتين ، وهو يعتمد هنا على مصادرة ، مؤداها أنه من نقطة خارج مستقيم ، يمكن أن يمر أكثر من مواز ، ذلك لأن المكان الذي يسلم به هذا العالم ، هو مكان مقعَّر ، وليس مسطحا .[207] وقرَّر ريمان (B Riemann)[208] في سنة (1851) ، أن المكان كروي ؛[209] وأنه تبعا لذلك ، لا يمر من نقطة خارج مستقيم ، أيُّ مواز ، وأن مجموع زوايا المثلث يســاوي أكثر من قائمتين . والعجيب أن هذه الهندسات كلّها ، ليست متناقضة على الرغم من أن المسلمات التي تستند إليها حول المتوازيات ، ليست واحدة مشتركة . إن الهندسة الكلاسيكية التي كانت إلى القرن التاسع عشر ، مأخوذة كحقيقة مطلقة ، تظهر كحالة خاصة من حالات الهندسة . وما كان يعتبر ثابتا أصبح متغيــرا . يقول " بولغان " (Bouligand) : " إن كثرة الأنظمة في الهندسة ، لدليل على أن الرياضيات ليس فيها حقائق مطلقة " . وما منطلقات الفكر الرياضي ، إلا مجرد افتراضات تدعو إلى البرهنة الاستدلالية .

فظهور الهندسات اللاأوقليدية ، جعل الرياضيين والمناطقة المحدثين ، يعتبرون أي بناء رياضي مجرد نسق " فرضي استنباطي " أي يقوم على أسس افتراضية ، لم يقدم البرهان أي شيء عن صحتها ، وأن كل ما في الأمر ، هو وجود انسجام وتسلسل منطقي بينها وبين النتائج المترتبة عليها .[210] وبهذا ، سقطت فكرة البداهة المتصفة بالوضوح ، لأن ما هو واضح عند شخص ، قد يكون غير ذلك عند آخر ، نظرا إلى اختلاف الحدس والتصور من هذا إلى ذاك . وهكذا ، باتت الأبواب في مجال الرياضيات ، مفتوحة على حرية اختيار شتى المنطلقات والافتراضات .[211]

---

[206] – هو عالم رياضي روسي وأحد مؤسسي الهندسات اللاأوقليدية (1792– 1856) .

[207] – المكان المقعر يمكن تخيله داخل الكرة ، (Courbature négative) .

[208] – هو عالم رياضي ألماني (1826– 1866) ، اشتهر بأعماله في الرياضيات الحديثة وخاصة في نظرية الدالات والهندسة اللاأوقليدية .

[209] – المكان الكروي أي على سطح الكرة ، (Courbature positive) .

[210] – تقوم هندسة "أوقليدس" على تصور مستوٍ للمكان ، وعند "لوباتشفسكي" على المكان المقعر ؛ أما "ريمان" ، فالمكان في هندسته كروي. وكلها إنشاءات متسقة ، تخلو من التناقض الداخلي .

[211] – من هنا ، يبدو أن هندسة "أوقليدس" لم تعد توصف بالكمال المطلق أو تمثل اليقين الفكري الذي لا يمكن نقضه . لقد غدت واحدة من عددٍ لا ينتهي من الهندسات الممكنة التي لكل منها مسلماتها الخاصة بها .

ولعل المقابلة بين قضايا العلم وقضايا الرياضيات ، تُظهر إلى أي حد يتجلى بينهما التفاوت في هذا المجال ؛ فالحقائق العلميه تجسيدٌ لعلاقات بين ظواهر تخبرنا عن واقع ، وهي شبه يقينية لأنها تابعة لأسباب وأحوال هذه الظواهر دون غيرها ، لكن الأمر خلاف هذا التصور في الرياضيات ؛ فقضاياها تجريد لموجودات وعلاقات وجود تبقى في منأىً عن أي تغير ، مثل هذه الإشارات وهي: (+) ، (−) ، (×) ، (=) ؛ وهذه تأمّل خالص يتسم بالصورية والتجريد ؛ واستعمالها مع خلوِّ البناء من كل تناقض داخلي ، يحقق للرياضي الصدق ، ومن ثمة اليقين .

ومما يترتب عن حركة تطور العلاقات الداخلية للرياضيات ، ظهور منهج الأكسيوماتيك القائم على الافتراض والاستنتاج ، والتأكيد على عدم تناقض النتائج مع المقدمات المفترضة . فالرياضيون أنفسهم ، لم تعد تهمهم فكرة الملاءمة أو بساطة ووضوح المبادئ والأوليات التي اعتبرت مجرد مواضعات أو تعاريف مقنعة ، [212] بل حصروا اهتمامهم في رفع كل تناقض قد يطرأ بين المنطلقات الافتراضية والنتائج الضرورية المترتبة عنها .

هذا التحول والتطور في عالم الرياضيات وظهور المفاهيم الجديدة الموغلة في التجريد والأكثر رمزية ، والتأكيد على أن المقدمات هي مجرد فرضيات كل ذلك جعلنا نتساءل : هل يمكننا القول بأن يقين الرياضيات لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؟

ثانيا : مزاياها بالنظر إلى سياقها ونسقها

إن تعدد الأنساق الرياضية تعدُّدٌ لا يقضي على يقين كل واحد منها ، ما دمنا ننظر إلى الأوليات على أنها متواضَعة ، وأنها ليست ضرورية لكل بناء أو أنها نهائية . لقد بيَّنت لنا الهندسات اللاأوقليدية أنه " يمكن وضع غيرها أو حذف بعضها أو إضافة أخرى ، ويبقى النسق الاستنباطي قائما " . [213] ولا يسقط بذلك ، يقين هذه أو تلك . فتنوع الأنساق الرياضية تمثل مغامرة للفكر في آفاق التجريد والإنشاء ، وفي عالم العلاقـــات المعقولة وغياب كل تناقض . واليقين الحاصل في كل نسق صحيح وصادق ، لأنه ينطبق على الواقع المفترض بحدوده ومسلماته ونتائجه.

إن المعرفة الرياضية بصورة خاصة ، لا تكتسي صبغة يقينية مطلقة ، إلا في سياق منطلقـــاتها ومبادئها وانسجامها معها على صورة نسق منطقي ، وهذا يجعل من حقائقها حقائق نسقية ، ومن يقينها يقينا تابعا لعقلانية المقدمات ونتائجها الضرورية . والمقصود بالعقلانية هنا ، انسجام الفكر مع نفسه .

---

[212] – وهو ما ذهب إليه الرياضي الفرنسي هنري بوانكاري (1854– 1912) في كتابه " قيمة العلم " .

[213] – محمد أبو حمدان ، من طرق الفكر ، الاستنباط ، ص ، 11 .



ثالثا : الحكمة الفلسفية من هذا الطرح

إن الغرض الذي تسعى إليه الفلسفة في مثل هذا المجال ، هو الوقوف على الحقيقة في أبعادها المطلقة التي لا يشوبها تغير ولا غموض ولا اضطراب . لقد عرفت إلى أي مدًى تتصف العلوم في نتائجها بالنسبية والاحتمال ، وعرفت لماذا لم تستطع نتائج الرياضيات السقوط في التقريبيات ، على الرغم من تنوعها واختلافاتها . إن السر الذي كشفت عنه فلسفة الرياضيات ، هو استقرار الخيط الذي يصل المنطلقات بالمنتهيات ، وتقدّمه من المعلوم نحو المجهول على أساس مبدأ الهوية أو مبدأ عدم التناقض .

خاتمة : حل المشكلة

إن الحكمة الفلسفية لا يجب أن تحملنا إلى الشك في قيمة الرياضيات . إنما في تأملاتها كشفت عن الطابع الحقيقي الذي يتسم به الفكر الرياضي في أسسه ونتائجه ، وأبرزت شيئا يكاد يكون أعظم ميزة في هذا الفكر ، وهو التجريد والنسقية . فكلما كان البحث أكثر تجريدا ، أمن من التغير والنسبية ؛ وكلما كان حرصه أكبر على الانسجام في انتقاله من مرحلة إلى أخرى ، ومن المقدمات إلى النتائج ، أقام حصنا حصينا ضد التناقض والاضطراب.

(9) المشكلة الثالثة: في العلوم التجريبية والعلوم البيولوجية

إذا كانت التجربة هي المقياس الأساسي لجعل العلم علما ، **فهل العلوم التجريبية تعتبر** علوما صارمة في تطبيق المنهاج التجريبي ، ودقيقة في استخلاص نتائجها ؟ ثم ألا يمكن أن نتحدث عن مخاطر العمل بهذا المقياس ، في علوم المواد الحية ؟

***

مقدمة : طرح المشكلة

مدخل إلى المشكلة

أولا: من المسلم به أن التجربة هي المقياس الأساسي الذي يجعل العلم علما

1- استقلال العلم عن الفلسفة

2- خطوات المنهج التجريبي

3- معنى التجربة الأوسع

ثانيا: وإذا كان الأمر كذلك ، فهل العلوم التجريبية تحترم هذا المقياس ؟ وهل ما تستخلصه من نتائج يمكن وصفه بالدقيق ؟

1- أصناف العلوم

2- تشكل التجربة حسب طبيعة الموضوع في الزمرة الواحدة

3- وحتى مع احترام المنهج التجريبي ، فإن نتائجها ليست مطلقة ولا دقيقة

ثالثا: مخاطر استخدام هذا المقياس في العلوم الحية وتجاوزها

1- عوائق تطبيق المنهج التجريبي في العلوم الحية

2- اقتحام العواقب

3- الحكمة الفلسفية من هذا

خاتمة : حل المشكلة

مقدمة : طرح المشكلة

إن المعارف التي تطمح إلى تطبيق المنهج التجريبي ، لا شك في أنها تسعى من وراء ذلك إلى الالتحاق بركب العلوم وبلوغ مراتبها ؛ وهو المنهج الذي استخدمته أصلا ، العلوم التجريبية في المادة الجامدة كالفيزياء والكيمياء ، والذي كان وراء نجاحها وازدهارها . وليس بالغريب إذا كانت العلوم المبتدئة في الطموح إلى هذا المبتغى كعلوم المادة الحية أو البيولوجيا ، تحاول استثمار خبرات العلوم السالفة وتقليدها في تطبيق المنهج العلمي . ولكن المشكلة المطروحة هي : إذا لم يتم استخدام هذا المنهج استخداما صارما — وهذا احتمال وارد — فهل يرتجى الحصول على نتائج دقيقة ؟ وإذا تم تطبيقه بهذه الصورة ، في كل الدراسات بما فيها دراسة الظاهرة البيولوجية ، فماذا يبقى من اعتبار لخصوصية الموضوع المدروس ؟ قبل الرد على هذا التساؤل ، نمهد لفهم المشكلة بمدخل :

مدخل إلى المشكلة

عرض الوضعية المشكلة :

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية يجري حوار بين طبيب جراح (ط) وعسكري مبتدئ يساعده (ع) :

– (ط) : ما لي أراك شاحب الوجه ، وقد انتهت الحرب ؟

– (ع) : لقد انتهت الحرب ، ولم تنته عندي مَشاهدُها المفزعة ؛

– (ط) : هذا أمر طبيعي ، فما أوجعك أكثر يا صديقي ؟

– (ع) : المشي على الجثث وبتر أعضائها ، واختراق حرمة معتقداتنا في تقديسها ؛

– (ط) : هذا أمر طبيعي في عهد الفتنة ؛

– (ع) : وماذا تقول عن شق بطون النساء والرجال وترقيع أعضائهم ونحن في خيمة العمليات الجراحية ؟

– (ط) : هذا موضوع آخر ؛ ألست مُعيني في علاج المرضى والمجروحين وغيرهم ؟

– (ع) : لست في الحقيقة ، طبيبا ولا أخصائيا في الاقتراب من كائناتكم الحية هاته ، كنت دائما كطالب أميز بين الأجسام الثابتة والأجسام الحية ، بين الأشياء التي تنظمها قوانين الكون والكائنات التي يحركها مبدأ الحياة والقيم ؛ وكان ميلي متجها دائما ، نحو دراسة الأشياء الجامدة ؛

– (ط) : لا يدخل خيمتنا من لم يضع هذه الاعتبارات بعيدا عن عتبتنا ؛ فمهما اختلفت الأجسام في طبيعتها ، فإن نظام الكون يسري عليها جميعا ؛

– (ع) : هل أفهم من هذا ، أن النباتات والحيوانات والناس أشياء مثل جميع الأشياء ؟ وأنه من المباح أن تُفحص وتختبر بنفس الطرائق المستعملة في شأن الأجسام الجامدة ؟

– (ط) : نعم ؛

– (ع) : إن ميلي نحو دراسة الأشياء الجامدة أوقفني على حقيقة واحدة ، وهي أن النتائج الحاصلة عن طريق المنهج التجريبي المستعمل في هذه الدراسة ليست دقيقة ؛ فما بالك بمستوى النتائج إذا تعلق الأمر بالكائنات الحية ؟

– (ط) : إن ما كان في القديم محظورا في مجال الدراسات البيولوجية ، أصبح مندوبا بحكم الضرورة ؛ فنحن اليوم ، لم نعد نسأل لماذا تحيا هذه الكائنات الحية بل كيف ؟ انظر أمامك ، إلى ما يجري من تقدم مدهش في ميدان الجراحة الطبية ورتق الأعضاء وتربية الجينات وتهذيبها ؛

– (ع) : ألا يمكن أن تتنوع الطرائق التجريبية بقدر تنوع خصائص الظواهر القابلة للدراسة ؟ أليس من الضروري الحديث عن أخلاقيات الاقتراب من هذه الظواهر ؟

تحليل الوضعية المشكلة :

وعند التحليل نلاحظ أن وضعيتنا المشكلة تنطوي على ثلاث نقاط أساسية :

1– الأشياء الجامدة تختلف عن الأشياء الحية : يبين لنا الحوار المفارقة الموجودة بين عالم الكائنات الحية وعالم الأجسام الهامدة ؛ الأول مصدر الحرية والحركية الهادفة ، وأما الثاني فإنه موقع الأشياء الجامدة المقيدة التي تستجيب لنظام الكون ؛ إن الكوارث الطبيعية التي تحدث في كوكبنا الأرضي لا تثير فينا من الفزع ، ما تثيره مخلفاتها على الكائنات الحية وخاصة منها البشرية لما تنطوي عليه من اعتبارات أخلاقية وروحية . إن الإنسان مثلا ، ليس شيئا كالأشياء الأخرى بحيث يجب أن نتعامل معه بنفس الطرائق التي أعدت للأجسام الهامدة . فإذا جاز لنا لأهداف علمية تفتيت قطعة من الطباشير ، أو تذويب قطعة من المعدن ، فإنه لا يجوز لنا استخدام نفس الأسلوب معه لأنه موضع إجلال وتقديس له اعتباره وحريته وحقوقه. فإن كنا بعد تفتيت قطعة من الطباشير نحصل على جزء من الطباشير ، فإننا بعد تفتيت جسم الإنسان ، نكون قد حصلنا على شيء آخر غير الإنسان .

2– الأشياء الجامدة تشبه الأشياء الحية : ومع ذلك ، فإنه مهما اختلفت طبيعة الأجسام سواء كانت جامدة أو حية ، فهي في نهاية الأمر واحدة من حيث إنها تستجيب لنظام واحد هو نظام الكون . ولإدراك هذه الحقيقة ، يتعين علينا ، التخلص من بعض الاعتبارات الفلسفية والاعتقادات الدينية وتقديس المأثور عن السلف – وكم هو صعب – وخاصة منها الإيمان بمبدأ الغائية وتحريم تشريح الجثث وفكرة لاأخلاقية التشريح على الحي . وعندئذ ، لم يعد للنفور من دراسة الظواهر البيولوجية أي مبرر معقول . إن أصعب ما يعيق تقدم البحوث البيولوجية ، العقبات الإبيستيمولوجية التابعة لثقافة الباحث وموروثه الروحي ومكنوناته النفسية .

3– للضرورة أحكام : كيف نجعل من مقياس التجربة مقياسا ديناميا يصون خصوصيات الظاهرة المبحوثة ؟ إن المشكلة المنهجية التي تواجه العالم البيولوجي ذات شقين : الأول هو المغامرة التي يخوضها عالم الظواهر الطبيعية في دراسة المادة الجامدة بطريقة التجريب مع علمه بأن هذه الطريقة لا تمدينا إلا إلى نتائج تقريبية ؛ والعالم البيولوجي هنا ، يتعين عليه دفع الثمن في تأثره بما يترتب عن هذه المغامرة من عواقب . والثاني هو الاضطرار إلى تطبيق طريقة وضعت خصيصا لدراسة الأشياء الجامدة ، على الرغم من العقبات الموضوعية التي يواجهها العالم البيولوجي والتي تفرضها خصوصيات الظواهر الحية . إن الضرورة العلمية والفضول البشري يفرض كلاهما حتمية الدراسة واستثمارها من أجل معالجة الإنسان ومحيطه، مع التمييز بين السؤالين التاليين : لماذا ؟ وكيف ؟ الأول فلسفي والثاني علمي . ولم ينته الحوار إلى نتيجة ؛ إنه ترك الباب مفتوحا والسؤال معلقا : كيف نجعل من مقياس التجربة مقياسا ديناميا يحافظ على خصوصية الظاهرة المبحوثة ؟

لمحاولة حل المشكلة ، نتناول ثلاثة محاور :

أولا : من المسلم به أن التجربة هي المقياس الأساسي الذي يجعل العلم علما ؛

ثانيا : وإذا كان الأمر كذلك ، فهل العلوم التجريبية تحترم هذا المقياس ؟ وهل ما تستخلصه من نتائج يمكن وصفه بالدقيق ؟

ثالثا : مخاطر استخدام هذا المقياس في العلوم الحية وتجاوزها .

أولا : من المسلم به أن التجربة هي المقياس الأساسي الذي يجعل العلم علما

لم يتضح هذا المقياس الأساسي إلا بعد أن تحقق استقلال العلم عن الفلسفة وتحدد موقع التجربة من المنهج العلمي وتطور حسب خصوصيات موضوع الدراسة .

1- استقلال العلم عن الفلسفة

لقد ارتقى الباحثون في شؤون الطبيعة إلى مصف العلماء عندما اهتدوا إلى استخدام التجربة في مفهومها المنهجي ، ولم يتأت لهم ذلك إلا بعد أن اتضحت لديهم خطوط الانفصال بين الفلسفة والعلم . وتحقق لهم هذا الانفصال يوم أعرضوا عن طرح المسائل الميتافيزيقية وتجردوا لدراسة الظواهر التي تقع تحت المشاهدة دراسة موضوعية . وهو الأمر[214] الذي اقتضى منهم الإعراض عن منطق الأهواء وأحكام الذات ، وتبني المنهج التجريبي .

2- خطوات المنهج التجريبي والهدف منها

يتألف المنهج التجريبي من ثلاث خطوات أساسية : الملاحظة والفرضية والتجريب

الملاحظة المقصودة ليست هنا ، مجرد مشاهدة ، وإنما هي الاتصال بعالم الأشياء عن طريق الحواس وتوجيه الانتباه إلى ظواهر معينة ، الغرض منه الكشف عن نظامها وفهم أحوالها . وبتعبير آخر ، إنها مشاهدة الظواهر ومراقبتها بالذهن والحواس على ما هي عليه بالذات ، رغبة في الكشف عن خصائصها وتحويلها إلى جملة من المفاهيم أو الظواهر العلمية .

ثم إن الباحث الملاحظ لا يستقبل كل ما يقع في عالم الأشياء استقبالا سلبيا على نحو ما تصنع الآلة ؛ فهو يملك إلى جانب حواسه ، فكرا يساعده على التنظيم العقلي للظواهر . وتدخل الفكر من شأنه أن يوحي له بفكرة خيالية يفترضها من أجل تفسير ما يبحث عن فهمه في عالم الأشياء . وهذه الفكرة هي الفرضية ـــ أي الخطوة الثانية بعد الملاحظة ـــ وهي التفسير المؤقت للظواهر المبحوثة . إن العالم لكي يفهم الحوادث ، فإنه لا يكتفي بملاحظتها ومراقبتها ؛ إنه يتعداها بالبحث عن الوحدة أو القانون الذي تنتظم تحته الحوادث . وما القانون العلمي سوى فرضية أثبتت التجربة صحتها .

---

[214] – إن نواة انفصالها عن الفلسفة بدأت في أوروبا على يد رواد البحث التجريبي ممن طالبوا بالكشف عن أسرار الطبيعة المشاهدة ، بدأ هذا على يد "كوبرنيك" ت. 1543 و"كبلر" ت. 1630 و"غاليلي" 1642 وغيرهم. ثم جاء "ف. بيكون 1626" ووضع أسس المنهج التجريبي الحديث فمهد بهذا لاستقلال العلم عن الفلسفة موضوعا ومنهجا. ولم تعرف التفرقة بينهما إلا تدريجيا وكان مرجع الفضل في هذا إلى حد كبير، إلى "نيوتن" ت.1727 حيث ميز بين النتائج العلمية التي تقوم على الملاحظة المباشرة وبين الفروض الميتافيزيقية التي لم يجد مبررا لإقحامها في مجال علمه كعالم فلكي وطبيعي. (الطويل:ص 222-223).



والتجربة [215] في معناها الخاص هي الخطوة الأخيرة التي تتوّج مسار المنهج العلمي ؛ وهي مجمل الترتيبات العملية التي يعدها العالم المجرب قصد تقدير الفرضيات لتبنيها في حالة صدقها أو رفضها في حالة كذبها أو تهذيبها في حالة تشخيص خطئها . وهو يقوم على عمليتين : التجربة العلمية في حد ذاتها أو " التجريب " كما يسميها " كلود برنار " (أي إنجاز عملية التحقق من الفرضية) ، والاستدلال التجريبـــي أي حوصلة ما يترتب عنها من نتائج بغية تدوين قانون يفسر الوقائع التي شدت انتباهه . وحالما يكشف العلماء عن العلاقات السببية التي تقوم بين الوقائع ، تنتهي مهمتهم من الناحية النظرية ، ولكن وقوفهم على قوانين الظواهر يمكنهم من الناحية العملية ، من السيطرة على هذه الظواهر والتحكم في سيرها ويمنحهم القدرة على تسخيرها لصالح الإنسان .

3- معنى التجربة بمفهومها الأوسع

ونستنتج من هذا العرض ، أن إنجاز عملية التحقق من الفرضية ، لا يحتل فقط ، موقعا محوريا بالنسبة إلى خطوات المنهج في جملتها ، بل يكاد يكون هو كل هذه الخطوات إذ لا معنى للملاحظة العلمية في حد ذاتها ، ولا معنى للفرضية في حد ذاتها ؛ إن التجربة تستوعب نتائج الخطوتين الأوليين وتتوجهما بتدوين دستور العلاقات الثابتة بين الظواهر ؛ وتوحي بسبل تدخل الإنسان في عالم الأشياء من أجل التنبؤ بحركات ظواهره وتسخيرها لمآربه . يقول " ك. برنار " : " إن التجريب هو الوسيلة الوحيدة التي نملكها لنتطلع على طبيعة الأشياء التي هي خارجة عنا ". وبالإضافة إلى ذلك ، فإن التجربة لا تعتبر فقط المقياس الأساسي في المنهج العلمي التجريبي الذي يستعير نسبته منها ، بل هي المحك الفصل في الحكم على مدى التحاق مساعي الأبحاث العلمية بمصف العلوم .

هذه هي التجربة بمفهومها الأوسع ؛ إلا أنه تعريف نظري واستاتيكي ، لأنه قد ينمو ويتهذب مع تنوع ميادين البحث واتساعها حسب أن تكون في حقل الفيزيائي أو الكيميائي أو في حقل علم الفلك وطبقات الأرض أو حقل علم الكائنات الحية وعلوم الإنسان .

نقول بأن التجربة في مفهومها العملي تنمو وتتقولب مع طبيعة الموضوع ؛ ومن ذلك ، أن إجراء التجربة لا يتيسر في الكثير من الحالات كحالة الفلكي الذي يرصد أجرام السماء والذي لا يمكنه أن يحدث كسوفا وخسوفا متى شاء ليتحقق من بعض الفرضيات ، والجيولوجي الذي يعرض لتاريخ تكوين طبقات الأرض والفيزيولوجي الذي يعتني بدراسة

---

[215]– كثير من المؤلفين يرادفون بين التجربة والتجريب على الرغم من أن بعضهم يعتبر التجريب عملية تقنية تجري في المخابر أو نحوها .



وظائف أعضاء الجسم والذي إذا أراد أن يعرف تأثير بعض الوظائف الفيزيولوجية في العمليات النفسية ، راقب المرضى مثلا ، ومعطوبي الحروب ... وكثيرا ما يكون إجراء التجارب ميسورا ، ولكن تقف في وجهه اعتبارات إنسانية صرفة . ففي الحالات التي يترتب على التجربة إضرار بالإنسان ، يستعيض الباحث عن الإنسان بالحيوان ... وفي مثل هذه الحالات يقتنع الباحث باستخدام الملاحظة العلمية ولا يطمح في إجراء تجارب على موضوعات بحثه لأن ملاحظة العالم في هذه المجالات تعد في الوقت نفسه ملاحظة وتجربة .

ثانيا: وإذا كان الأمر كذلك ، فهل العلوم التجريبية تحترم هذا المقياس ؟ وهل ما تستخلصه من نتائج يمكن وصفه بالدقيق ؟

إن تنوع أصناف العلوم واختلاف طبيعة موضوعاتها ومقتضيات العمل الميداني في دراستها ، كل ذلك من شأنه أن يؤثر على مدى تطابق المبدأ المنهجي ومدى مصداقية نتائجه مع الواقع .

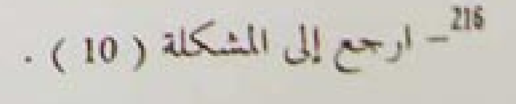
1- أصناف العلوم :

وهذا يعني أن العلوم التجريبية أو العلوم القريبة منها ليست واحدة ؛ إنها متنوعة ويمكن تصنيفها حسب المألوف إلى ما يأتي :

علوم المادة الجامدة ؛ وعلوم المادة الحية ؛ والعلوم الإنسانية ؛ الأولى تتناول ظواهر الطبيعة الجامدة كما هو حال الفيزياء والكيمياء وعلم الفلك والجيولوجيا ، وتتناول الثانية ظواهر الطبيعة الحية كما هو حال البيولوجيا ، وما يتفرع عنها من علم النبات والحيوان والبشر . وتتناول الثالثة أحوال الإنسان منفردا أو مجتمعا بغيره أي من حيث إنه يشعر ويفكر وينفعل ويريد ، ومن حيث إنه كائن اجتماعي ينسج مع غيره علاقات اجتماعية ، وأخيرا من حيث إنه يشكل لحظة من لحظات التاريخ . وإذا كان الصنفان الأولان لا يجدان نسبيا ، كبير صعوبة في تطبيق مناهج الملاحظة والتجربة ، فإن الصنف الأخير يعاني في ذلك معاناة منهجية معتبرة على الرغم من تسليمه بأهمية المنهج العلمي .[216]

---

[216]- ارجع إلى المشكلة (10) .





2- تتشكل التجربة حسب طبيعة الموضوع في الزمرة الواحدة :

فقد يستغني الباحث عن بعض خطوات المنهج التجريبي كالملاحظة مثلا ، ويستبدلها بغيرها تماشيا مع طبيعة الموضوع الذي يدرسه ، وخصوصيات العلم الذي ينتمي إليه . فيتعين عليه اللجوء إلى الاستدلال عندما لا يتمكن من المشاهدة الحسية المباشرة كما هو الحال في رؤية مركز الأرض لمعرفة هل هو صلب أو سائل أو غاز ، أو في رؤية الشمس في مختلف أوقاتها وخاصة في الصيف زوالا . ويستطيع أن يعرف ذلك عن طريق الآثار التي تتركها هذه الظواهر . إلا أن الاستخلاص يكون بالتجريب في معناه الواسع .

وعلى هذا الأساس ، يمكن القول بأن مفهوم الملاحظة لا يبتعد اليوم ، عن مفهوم التجريب . وإذا وجدنا بعضهم يميز بينهما ، فذلك التمييز يبقى صالحا من الناحية النظرية أو لأغراض منهجية ، لأن الملاحظة تقوم هي الأخرى ، على نشاط العقل وقد تلعب دور التجريب ، ولأن التجريب في واقع أمره ليس سوى نوع آخر من الملاحظة . إن للملاحظ والمجرب فيما يرى " كلود برنار " هدفا واحدا مشتركا ، وهو إدراك الحوادث وضبطها بالوسائل العلمية الدقيقة . والفرق الوحيد بينهما هو أن المجرب لا يدرك الحوادث كما هي عليه في الطبيعة ، بل يدركها في شروط يهيئها هو نفسه لغرض علمي معين .

وهذا يعني أن الباحث إن هو أدرك فائدة المنهج العلمي كمبدأ نظري للوصول بالمعرفة إلى طابعها العلمي ، وأدرك الغاية منه ، تيسر له تطبيقه كاملا أو بتكييف خطواته على مقاس أغراضه المنشودة . ليس المنهج العلمي خطة جاهزة ، ولا طريقة صلبة ، ولكنه منهج طيع يلين لكل عالم يقصد فهم موضوعه فهما موضوعيا ، وذلك حسب طبيعة هذا الموضوع . وهذا من شأنه أن يزيد من توسيع قدرته على استيعاب أكبر مقدار من العلوم المختلفة .

3- وحتى مع احترام المنهج التجريبي ، فإن نتائجها ليست مطلقة ولا دقيقة

أ- يمكن التماس هذه النتائج بوجه أخص ، على مستوى التنبؤ بالمستقبل والتحكم في الظواهر . فمن المستحيل نظريا ، أن يتم تنبؤنا بالمستقبل على الوجه الأكمل ، ما دام المنهج العلمي يقوم على استقراء غير شامل لجميع الظواهر . إن القانون العلمي يقوم على ملاحظة حسية ، بتناول ظاهرة جزئية (أو مجموعة من الظواهر الجزئية) في زمانها ومكانها ، ومع ذلك ، فإنه يسحب على جميع ما يشبهها من ظواهر — لم تخضع لظواهرنا — في الماضي والحاضر والمستقبل . ولقد ألح فلاسفة العلوم على صفته الترجيحية والاحتمالية وأقروا أنه

ليس يقينيا كما هو الحال في قوانين العلم الصورية من منطق ورياضيات .[217] ويشهد الميدان على بعض القصور في التحكم في الظواهر ، كما وقع لرواد الفضاء عند نزولهم على سطح القمر إذ أخطؤوا هدفهم ببضعة عشرات الأمتار ؛ وكما يقع أيضا ، لأهل رصد الأحوال الجوية حيث يجيء الغائب مخالفا لإرادتهم و لتنبؤاتهم .

ب- أما عن أسباب هذه النتائج ، فيمكن تلخيصها في هذه النقاط التالية :

*- الاضطرار إلى الانطلاق من مقدمات غير مؤكدة

يعتقد " مل " أن بعض الظواهر تعقب وسوف تعقب دائما بعض الظواهر الأخرى . فالمتقدم الثابت يسمى علة أو سببا والثابت الذي يتلو يسمى نتيجة[218] . إن التتابع لا يحصل أبدا دون أن يكون متبوعا بالظاهرة المعينة كنتيجة .

والحق أنه ليس كل متقدم سببا . فالليل يسبق النهار ، ولا يعتقدن أحد أن الليل سبب حدوث النهار ، لأن سبب حدوثه هو إشراق الشمس . ثم هذا مثلا ، حريق اشتعل في غابة حين سقط منا عود الثقاب . أيحق لنا اعتبار عود الثقاب هذا سببا في احتراق الغابة ؟ إن الملاحظة الدقيقة تكشف لنا أمورا منها : أنه لولا قابلية الخشب للاحتراق ، ولولا وجود الأكسيجين في الهواء ، ولولا وجودُنا في الغابة وعدم انتباهنا لِما حدث ، ما أشعلَ الثقابُ الغابةَ .

إن البحث عن الظاهرة التي تسبق ظاهرة أخرى بصفة دائمة ، هو مطلب عملي : فإذا قلنا بأن الحرارة تسبق تمدد المعادن ، فنحن هنا ، نربط بين الحرارة والتمدد بشكل سبب ومسبب لفائدة عملية وهي الحصول على التمدد . أما العلم الحديث ، فإنه لا يقصد إلى أي الظواهر سابقٌ و أيها لاحق ، وإنما يقصد إلى القانون ، وهو تفسير حتمي للظواهر.[219]

---

[217]- ويكون اتساع رقعة التقريبيات بقدر الاقتراب من العلوم البيولوجية والعلوم الإنسانية .

[218]- عندما يتحدث مل عن سبب الظاهرة ، فإنه لا يقصد الحديث عن السبب الأول أو الأنطولوجي . فالفكرة الوحيدة عن السببية التي يحتاج إليها المنهج التجريبي ، هي الفكرة التي يمكن اكتسابها بالتجربة .

[219]- قضايا ، ص: 466 وما بعدها.

لقد بيَّن " بلانك "[220] بنظريته المعروفة بالكوانتا (Quanta) أي الكمات[221] ، أن الذرة المشعة لا تُصدر طاقتها بصفة منتظمة أو متصلة ، وإنما تصدرها بصفة انفصالية أو بصدمات . فإصدار الطاقة الانفصالية الذي يتم بالصدمات ، يفترض أن إصدار الأشعة هو ظاهرة إحصائية . ولقد توصل العلماء بعد " بلانك " في الميدان الفيزيائي إلى أنه يستحيل تعيين موقع دقيقة ذرية وسرعتها معا تعيينا مضبوطا ومباشرا . يمكن تقدير الموقع بالتدقيق ، ولكن تدخُّل أداة الملاحظ تحوِّل إلى حد ما ، دون معرفة السرعة . ويؤكد " هيزنبرغ "[222] أن الضبط الحتمي الذي تؤكد عليه العلية وقوانينها ، لا يصح في مستوى الفيزياء الذرية أو الميكرو – فيزياء . فقد يكون من الصحيح أن الأسباب ذاتها تولد النتائج نفسها في مستوى الفيزياء المدرسية أو فيزياء العين المجردة . ولكن كل شيء يبدو على غير هذا اللون ، إذا حاولنا أن نبطق مبادئ العلية على العالم الذري أو نقيس الغائب بواسطة الحاضر . وهذا في الحقيقة ، ليس تقصيرا في العلم ، وإنما هو في الإنسان الذي يدّعي المعرفة المطلقة . يقول " لابلاس"[223] : " لو أن عقلا تطلع في لحظة ما ، على سائر القوى التي تحرك الطبيعة وعلى الحالة الخاصة بالكائنات التي تؤلفها ، لا بل لو كان له من السعة ما يستطيع به أن يُخضع هذه المعطيات للتحليل ، لاستطاع أن يُلم ــ في قاعدة واحدة ــ بحركات أكبر الأجسام في الكون وبحركات أخف الذرات . فلا شيء يكون محلا للارتياب بالنسبة إليه ، ويكون المستقبل والحاضر ماثلين أمام عينيه " .

*– تغير عالم الأشياء المستمر ، على الرغم من التسليم بمبدأي الحتمية والاطراد

ثم إن القول " بعودة العلة نفسها تستتبع عودة النتيجة نفسها " لقول قاصر ، لأنه لا تكرار في ظواهر الطبيعة . فالعلة نفسها لا تتكرر أبدا ، والنتيجة نفسها لا تتكرر أبدا بحيث لا يمكن أن نقول عن الظاهرة الجديدة (أ–) ، إنها هي نفسها الحادثة الماضية (أ) . إن الظواهر الطبيعية وحيدة وفريدة حتى وإن تشابهت . فهي تحدث مرة واحدة ، وتمضي بدون عودة .

---

[220]– " بلانك " (Planck 1858–1947) عالم فيزيائي ألماني صاحب الفرضية القائلة بأن تبادل الطاقة يتم بصورة متقطعة أي عن طريق حبيبات طاقوية وهي نظرية شكلت لأول مرة أساس نظرية الكمات أو الكوانتة سنة 1890 .

[221]– Heisenberg , La nature de la physique contemporaine , P. 46.

[222]– هيزنبرغ (Heisenberg 1901–1976) عالم ألماني أحد مؤسسي نظرية الكمات (حاصل على جائزة نوبل) .

[223]– " لابلاس " (Laplace 1749– 1827) عالم فرنسي اهتم بالفلك وحساب الاحتمالات .

يذهب الفيلسوف " هرقليطس "[224] إلى أن الصيرورة هي جوهر الكون وحقيقته ، فلا شيء يدوم على حال معينة لحظتين متتابعتين ؛ وأن هذا البقاء الذي ننسبه للأشياء مع اختلاف في الطول والقصر باختلاف الأشياء نفسها ، خداع من الحواس لا يتفق مع الواقع ، كما يخيل إلينا ، إن الموجة مثلا ، تظل هي بعينها تحبو على سطح الماء حتى ترتطم على صخرة الشاطئ، مع أن الحقيقة المعروفة هي أن الموجة وإن احتفظت بصورتها الخارجية ، فإن ماءها الذي تتكون منه ، يتغير في كل لمحة زمنية ؛ وهكذا الأمر في كل شيء... وليس جبل اليوم هو جبل الأمس ، ولن يكون جبل الغد . ولا تمضي على الشيء لحظة زمنية واحدة مهما بلغت من القصر إلا ويطرأ عليه تغير ما .[225] شبه هرقليطس الحياة كلها بما فيها عالم الأشياء ، بالنهر الذي تراه من بعيد هادئا ، ولكنه أبدا متحرك نحو مصبّه.[226]

*- عدم مراعاة خصوصية العلم التجريبي

ومن أسباب هذه النتائج أيضا ، عدم تماشي الطريقة مع طبيعة الموضوع وتطبيق التجربة في مفهومها الضيق على فنون علمية مختلفة . ومصدر هذه المفارقة اعتقاد أن التجربة المعمول بها في الفيزياء هو النموذج المثالي أو الأوحد الذي يجب أن يحتذي به كل علم ، لأن المنهج التجريبي الذي ينطلق من الملاحظة وينتهي بالقوانين ، ليس منهجا كفيلا بفرض نفسه على كل معرفة تطمح في الانضمام إلى مصف العلوم التجريبية ، مهما كانت خصوصياتها ومستوى نضوجها . إن طبيعة الموضوع المدروس هي التي تحدد المنهج وتنظمه . فهو إن كان واحدا بالنظر إلى المبدأ النظري ، فهو متنوع بالنظر إلى الميدان العملي ، وقابـل للنمو والنضوج .

*- قصور أدوات الباحث المستعملة في إجراء التجربة :

إن التجربة تحتاج ــ دائما ــ لتكون دقيقة ، إلى جملة من الوسائل والتجهيز سواء تمت تجاربه على مستوى الملاحظة أو على مستوى التجريب لأن الطريقة العلمية تحمل العمليتين يتخللهما وضع الفرضيات . ولما كانت الشروط لها تأثير في طريقة الوصول إلى النتائج ، فليس من الغريب إذا وقع العالم في الخطأ أكثر من مرة بسبب سوء تحقيق الملاحظة أو ضعف اختيار الفرضية وقلة الوسائل. وحتى مع توفرها ، تدفعنا فلسفة العلوم إلى القول، بأن الطريقة العلمية قد تجانب الصواب لخلل ما في مستوى قدم وسائل العمل وضعف صيانتها أو في مستوى صحة الحواس ومصداقيتها أو في مستوى ظروف التجربة المكانية والزمانية .

---

[224]- هرقليطس (Héraclite — 535-475 ق.م.)

[225]- أحمد أمين و زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، ص ، 56 وما بعدها .

[226]- عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، ص ، 64 .

ثالثا: مخاطر استخدام هذا المقياس في العلوم الحية ، وتجاوزها

إن المنهج التجريبي الذي وضعه العلماء من أجل دراسة عالم الأشياء الجامدة واجه تطبيقُه في عالم الأشياء الحية عوائق جمة وعقبات معتبرة . ما هي هذه العوائق والعقبات ، وكيف يمكن اقتحامها ؟ وما هي الحكمة الفلسفية من ذلك ؟

1- عوائق تطبيق المنهج التجريبي في هذه العلوم

أ- تصطدم البيولوجيا أمام المنهاج التجريبي ، بعقبات شتى ، يمكن ردها إلى أربع :

1- تتمثل العقبة الأولى في طبيعة الموضوع : إن الموضوع الذي تعتني بدراسته البيولوجيا يختلف عن الموضوع الذي تدرسه علوم المادة الجامدة وذلك لأن الموضوع البيولوجي كائن حي ، كل جزء فيه تابع للكل ولكل الأجزاء الأخرى . بينما لا تشكل المادة الجامدة أيَّ وحدة متعاضدة تحافظ على تماسكها . فهي ليست فردية بحيث لو وقع تدمير جزء منها ، استحال تعويضعه .[227] إذا كان بالإمكان تفتيتُ المادة الجامدة وتفكيكها إلى أجزاء لامتناهية دون أن تفقد هذه المادة طبيعتها ، فإننا نلاحظ بأن المادة الحية ــ إذا نحن أجرينا عليها نفس العملية كأن ننزع عضوا من أعضاء كائن حي كالإنسان مثلا ــ تستجيب كوحدة جديدة تختلف تماما عما كانت عليه . وهذا ما يجعل طريقة التخلف في الوقوع لدى " مل " صعبة التحقيق ما دام التعويض يسد ثغرة الحذف أو التخلف . إن المادة الحية إذن ، كل متكامل وليس عبارة عن مجرد ضم الأجزاء بعضها إلى بعض لأن الوظيفة العامة التي تصل الجزء بالكل تشمل أيضا الأجزاء فيما بينها شمولا ديناميا . يقول " كوفيي "[228] : " إن سائر أجزاء الجسم الحي مرتبطة فيما بينها . فهي لا تستطيع الحركة إلا بقدر ما تتحرك كلها معا . والرغبة في فصل جزء من الكتلة معناها نقله إلى نظام الذوات الميِّتة ومعناها تبديل ماهيته تبديلا تاما".

2- وتتمثل العقبة الثانية في تصنيف الحوادث : ليست ظواهر المادة الحية سهلة التصنيف كما هو الشأن في ظواهر المادة الجامدة حيث يتيسر التمييز بين ما هو فيزيائي مثلا ، وما هو كيميائي وما هو فلكي ، وكذا التمييز بين أصناف من الظواهر داخل كل زمرة مع مختلف تفريعاتها . وتعود هذه الصعوبة إلى أن كل كائن حي ينطوي على خصوصيات ينفرد بها دون غيره . وكل محاولة تقسم الكائنات الحية إلى أصناف ما ، تكاد تقضي على الفردية . فتصنيف الحيوانات تصنيفا مرفولوجيا[229] أو فيزيولوجيا أو بطريقة أخرى[230] عمل مصطنع يشوه طبيعة الموضوع ، ويشوش نتائج البحث .

---

[227]- غير أن الفردية ليست مطلقة بالنسبة لبعض الكائنات الحية ، لأنها تقبل الانقسام دون التلاشي كالحرطون مثلا (Le ver de terre) .

[228]- جورج كوفيي (Cuvier . 1769-1832) عالم فرنسي اهتم بدراسة المستحاثات الحيوانية والنباتية ، أسس علم التشريح المقارن .

[229]- مرفولوجيا أي من حيث الهيئة الشكلية .

[230]- من التصنيفات القديمة التي سرعان ما ظهر قصورها ، تقسيم الحيوانات إلى نافعة وأخرى ضارة أو حسب ارتفاعها وحجمها ؛ وكذا كان مصير التصنيف الطبيعي الذي اهتم أساسا بالخصائص المتعلقة بماهية العضوية .

3- والصعوبة الثالثة التي تواجه العالم البيولوجي تتعلق بتعميم النتائج التي يحصل عليها عند تطبيقه المنهج التجريبي وتوسيعها على جميع أفراد الجنس الواحد كالحيوان والإنسان (أو النوع الواحد كالحيوان أو الإنسان) . فقد يستخدم تجارب على بعض الحيوانات قصد دراسة ظواهر بيولوجية معينة حتى إذا اهتدى إلى نتائج نهائية سحبها على مجموع الكائنات الحيوانية أو البشرية وهي الكائنـــات الداخلة في الجنس الواحد أو النوع الواحد . وهـذا تعسف واضح[231] ، لأن الكائنات الحية عموما لا تكون هي هي مع أنواع أخرى .

4- والعقبة الأخيرة التي تواجه العالم البيولوجي تتمثل في مصداقية التجريب ؛ ومصدر تبريرها هو التفاعل المتقلب للكائن الحي مع المحيط . من المعلوم أن الكائن الحي لا يكون حتما هو هو إلا في محيطه الأصلي . ويكفي أن ننقله إلى محيط اصطناعي حتى يتغير سلوكه ، ويضطرب . والمنهج العلمي المعروف في الدراسات الفيزيائية والذي يدعو إلى حذف جميع العوامل الأخرى لفحص عامل واحد هو منهج يشوه تماما طبيعة هذا العامل إذا استُخدم في الدراسات البيولوجية ، لأن في الكائن الحي كما أشرنا ، الكل يرتد إلى الكل[232] . " فهل يمكن دراسة استئصال الغدة النخاعية (La glande hypophyse) دون أن نأخذ بعين الاعتبار مفعول المخدر على العضوية ونتائج الصدمة التي تتركها العملية الجراحية الضرورية ؟ هذا ، ولكي ندرس الخلايا والأنسجة والباكتاريات ، وهذه كلها كائنات حية في الهستولوجيا وفي علم التشريح الباثولوجي وفي علم الباكتاريات ، لا بد من قتلها وتثبيتها ثم تلوينها قبل أن توضع تحت المجهر . وقتل الخلية وتخثيرها وتلوينها معناه حتما إفسادها "[233] .

ب- ولقد وجد بعض المفكرين في هذه العقبات مبررات لمعارضة تطبيق المنهج التجريبي على الكائنات الحية . فأضافوا إلى ذلك ، عقبة أخرى تتمثل في العفوية الحرة التي تتمتع بها الكائنات الحية والتي تخضع لقوانين خاصة . إنهم يسلمون بأن هناك قوة حيوية تحرك سائر حوادث الحياة وتخضعها لنظامها الحر . وكأنها بمثابة قوة باطنية مستقلة تتحكم في أفعال هذه الحوادث وتعفيها من تأثير التغيرات الداخلية والخارجية .

2- اقتحام العوائق

---

[231]- أصبح من المألوف استخدام حيوانات معينة تصطفى للتجريب على ظواهر محددة ؛ وفي هذا الشريط نذكر اسم الحيوان والغرض التجريبي الذي يقابله : الفأر والفيتامينات ، الكوباي ومرض السل ، الكلب ومرض السكر التجريبي ، القرد وبعض الهرمونات ، الحصان والدورة الدموية ، الحمحة والوراثة .

[232]- إن استئصال إحدى العينين مثلا ، تخلق في العين الأخرى استعدادا جديدا لعملية البصر يعوض ما فقدته العين المستأصلة.

[233]- جمال الدين بوقلي حسن ، قضايا ، ص ، 445 .



لم يتوقف الإنسان بفضوله عن محاولة كشف النقاب عن الكائنات الحية منذ القدم، على الرغم مما تغلغل فيه من اعتقادات تحذره من الاقتراب منها؛ واستعمل في عملية الكشف أساليب متنوعة بعضها معلن عنه، وبعضها الآخر تم تحت ستار الكتمان. وهي أساليب تقنية ساهمت في إنتاجها الفطرة ومجربات التطبيب التقليدي. وظلت هذه العملية عبر التاريخ تخطئ وتصيب، تفسد وتصلح إلى عهد نضج فيه تطبيق المنهج العلمي فألهم بعض العلماء والمفكرين إلى الاستئناس به أمثال " كلود برنار "[234] (1878). لقد عرف هذا الرجل كيف يستثمر هذا المنهج الذي وُضع خصيصا لدراسة المادة الجامدة ويكيّفه في دراسة المادة الحية مع حفاظه على خصوصية هذه المادة. ولقد عبر عن محاولته هاته في تطبيق الطريقة العلمية على المادة الحية، في كتابه " مدخل لدراسة الطب التجريبي "، نقتطف منه بعض المقاطع:

أ- إن خصائص المادة الحية لا يمكن معرفتها إلا بعلاقتها مع خصائص المادة الخام، ذلك لأن في العضويات المركبة ثلاثة أنواع من الأجسام:

1- الأجسام البسيطة كيميائيا، (16) منها فقط، تدخل في تركيب عضوية الإنسان وهي أكثر العضويات تركيبا. ولكن من تفاعل هاته الأجسام الـ(16)، تتألف مختلف الذوات السائلة والصلبة والغازية.

2- المبادئ المباشرة غير العضوية التي تدخل كعناصر مؤلفة وجوهرية في تكوين الأجسام الحية. غير أن الأولى تؤخذ من العالم الخارجي مباشرة، وهي تامة التكوين كالأملاح الترابية والفوسفات والكلورور والسلفات. وأما الثانية فإنها ليست مستعارة من العالم الخارجي بتاتا، لأنها من تكوين العضوية الحيوانية أو النباتية كالنشاء والسكر والشحم والألبومين. هذه المبادئ المباشرة المقتطفة من الجسم، تحتفظ بخصائصها لأنها لم تبق حية. إنها منتوجات عضوية، ولكنها غير منظمة.

3- العناصر التشريحية المنظمة التي تُعتبر الأجزاء الوحيدة التي تعرف النظام والحياة. وهي سريعة التهيج وتبدي تحت تأثير منبهات متنوعة خصائص تميز الكائنات الحية بصفة كلية. وهذه الأجزاء هي التي لا يمكن أن تنفصل عن العضوية دون أن تفقد حيويتها.

هذه الفئات الثلاث من الأجسام مع اختلافها، قادرة كلها على أن تعطي عمليات فيزيائية كيميائية تحت تأثير منبهات خارجية كالحرارة والضوء والكهرباء.[235] والعالم الفيزيولوجي يبيح لنفسه فهم الظواهر الحية وتفسيرها اعتمادا على المبادئ التي ترتد إليها المادة الجامدة.

---

[234]- كلود برنار (C Bernard 1813-1878) عالم فيزيولوجي فرنسي، أثبت وظيفة الكبد السكرية؛ اكتشف وجود العصب الودي واستقلاله عن الجملة العصبية الشوكية. اشتهر بكتابه " مدخل لدراسة الطب التجريبي " حيث حدد المبادئ الأساسية الخاصة بالبحث العلمي.

[235]- برنار، مدخل لدراسة الطب التجريبي، ص، 120.



وعلى هذا الأساس ، لا بد من أن تكون الدراسة العلمية للحوادث الحيوية ، دراسة فيزيائية كيميائية . فعملية التنفس مثلا ، ترتد في النهاية ، إلى أكسدة اليحمور وإلى تأكسدات خاصة بالخلايا . ولقد اجتهد " ك . برنار " من أجل إخراج العلوم البيولوجية من مجال التحجر إلى مجال الازدهار والتقدم ، وذلك بسعيه إلى تطبيق مناهج البحث في الدراسات الفيزيائية الكيميائية .

وبفضل ذلك ، استطاع " ك. برنار " أن يقلب حيوانات ذات دم حار إلى حيوانات ذات دم بارد حتى يستقصي خصائص عناصرها الهستولوجية . ورأى أنه إذا كنا لم نتمكن من اكتشاف قوانين المادة الخام إلا بالتغلغل في الأجسام ، فإننا لا نستطيع الوصول إلى معرفة قوانين وخصائص المادة الحية إلا بتفكيك العضويات الحية على عكس ما يعتقد ، للنفوذ في دواخلها .[236]

وبفضل هذا المنهج العلمي صحح " باستور "[237] الفكرة القائلة بالنشوء العفوي للجراثيم مثبتا بأن هذه الجراثيم منشؤها في الهواء ؛ وبفضل طريقتي التلازم في الحضور والتلازم في الغياب ، استطاع أن يحارب مرض الجمرة الخبيثة (maladie du charbon) الذي كان يصيب الشياه ؛ وذلك بأنه أخذ مجموعتين من الشياه ، فنقل المرض إلى إحداهما وطعَّم أخراهما بلقاح مضاد . وأثمرت العملية إذ المجموعة المطعَّمة قاومت المرض فعلا ، والمجموعة الثانية هلكت . وتقدمت العلوم البيولوجية وازدهرت تدريجيا بفضل منهج التجريب ، وعرف العلماء كيف يطوّرون وسائله وأساليبه ، ولم يعودوا يكتفون بالتشريح على الميت فقط ، بل اتسع مفهوم التجريب ليشمل أيضا ، التشريح على الحي . وهذا يعني أنهم على وعي بأن هذا المنهج هو منهجهم ، وبأن لخصوصيات الظاهرة المقياسَ المنهجي الفصل .

فلم يعد يغيب عنهم مثلا، بأن العضوية تعيش في وسطين : وسط داخلي ووسط خارجي . ففي الوسط الداخلي، يدركون جيدا أن كل الأجزاء المؤلفة للعضوية تشكل وحدة محكمة وتساهم من أجل تحقيق غاية حيوية مشتركة، وأن هذه الغاية الحيوية تفقد مبرر تحقيقها خارج الوسط الذي يحيط بها . وليس المقصود بالوسط الخارجي مجرد عالم الأشياء فقط ؛ وإنما هو أيضا ، وبوجه أخص، المحيط الفيزيولوجي والسيكولوجي. إن لوزة الرضاب مثلا، (Glande salivaire) تجد مبرر وجودها ضمن علاقتها بالجهاز الهضمي ، وضمن علاقة عناصرها الهستولوجية بالدم ؛ مع هذه الإشارة ، وهي أن الجهاز الهضمي يتأثر بما يوفره الوسط الخارجي من مواد غذائية من جهة وأن الدم ، من جهة أخرى ، هو في علاقة مع الهواء .

---

[236] – برنار ، ن.م. 149 ؛ 216 .

[237] – لويس باستور (L.Pasteur 1822–1895) عالم كيميائي وبيولوجي فرنسي من أهم إنجازاته اكتشاف الطبيعة الجرثومية لمرض الجمرة الخبيثة ، وإعداد المصل المضاد له والمصل المضاد للكَلَب .

3- الحكمة من فلسفة المناهج

إن الخصوصيات التي تميز الظاهرة البيولوجية ، ليست متروكة للعفوية بالمفهوم الهمجي أي المتمردة عن النظام ، بدليل أن المنهج التجريبي القائم على مبدأي الحتمية والاطراد ، مكن العلماء في مجال الكائنات الحية من إحراز تقدم مذهل ، أدرك ذروته مع تسخير المورِّثات في مجال الاستنساخ . ومهما كان " الشرود المؤقت " الذي يشير إليه الباحثون بشأن بعض الحوادث في الفيزياء الذرية أو بعض سلوك العضويات الطارئ في البيولوجيا ، فإن معرفة طبيعة هذا النوع من الوقائع معرفة معمقة كفيلة بتقليص ما نسميه بهامش الشواذ . وتدفعنا الحكمة إلى القول بأن للمنهج التجريبي مستويين أحدهما نظري يعكس المبدأ المنهجي كما يتصوره المنظرون ، والآخر عملي يواجه واقع البحث كما يمارسه العلماء الملاحظون والتجريبيون . فإذا كان الأول أكاديميا يقوم على الصرامة والتقنين الدقيق ، فإن الثاني ميداني مفتوح على عالم التغيرات والتطبيقات . والمنهج التجريبي في مستواه الثاني يعد باستيعاب موضوعات ما تزال مستعصية على البحث الموضوعي كما هو الشأن في العلوم الإنسانية .

خاتمة : حل المشكلة

لقد برهن المنهج التجريبي على أنه حقيقةً المقياسُ المثالي لكل بحث يريد لنفسه أن يكون علميا أي موضوعيا تحترمه كل العقول البشرية . فهو المحك الذي يزن مصداقية العلوم ويقدر نتائجها والمنهل الذي تستقى منه المعارف والأداة الطيعة التي تساعد على غزو مناطق ما تزال شائكة .

وإذا سجلنا بعض القصور في صرامة تطبيق خطواته ، فلأن هناك المبدأ المنهجي ، وهناك أمامه الواقع العملي . فإذا كان المنظرون يشجبون الانطلاق من أحكام سابقة ، فإن العلماء الميدانيين يأخذون بدءا بمسلمات أو مبادئ فلسفية ضرورية غير مبرهن عليها مثل مبدأي الحتمية والاطراد وهي مسلمات يتأكد صدقها وفائدتها مع استمرار الاكتشافات العلمية . وإذا لم تكن العلوم التجريبية دقيقة في استخلاص نتائجها ، فلأنها ليست علوما استنتاجية محضة ، ولا علوما صورية تبحث في المعاني الرياضية والتصورات المجردة ؛ إنها تتعامل مع العالم المحسوس الذي ليس في مأمن مطلق عن التغير . والعمل بمقياس المنهج التجريبي ليس فقط مثاليا في مجال علوم الأشياء الجامدة بالقياس إلى مبادئه النظرية ، بل إنه وبالإضافة إلى ذلك ، يحتاج إلى تهذيب مستمر مع تطور معرفتنا لخصائص الظواهر المبحوثة وخاصة إذا تعلق الأمر بالكائنات الحية . ولعل استمرار هذا التهذيب الميداني هو الذي مكن العلماء من فتح فن جديد يعرف بـ " أخلاقيات البيولوجيا "[238] .

---

[238]- أخلاقيات البيولوجيا (La bioéthique) : وهي تبحث في معايير الخلقية القابلة للتطبيق في البحث البيولوجي وفي كل ما يتعلق بالتدخلات التقنية على الحي إنها تعنى بالسلوك الذي ينبغي اتخاذه إزاء التعامل مع الكائن الحي . وأصبحت ضرورتها محتومة على إثر التدخلات : في توجيه المورثات على مستوى النباتات الغذائية ، وكذا الاستنساخ[238] ، واستخدام المضغ البشرية ، واقتطاع أعضاء وأنسجة ، وبيع أعضاء في بلدان كثيرة .

(10) المشكلة الرابعة

[في العلوم الإنسانية والعلوم المعيارية]

هل نتحدث عن العلوم الإنسانية أم علوم الإنسان ؟ و هل العلوم المعيارية علوم ، إذا كانت لا تهتم بما هو كائن ؟ وإذا كانت هذه العلوم الإنسانية علوما على منوالها ، فهل عدم دقتها ، يَحُول دون استثمار نتائجها في فهم الواقع البشري والتحكم فيه وتحويله حسب تطلعاته ؟

***

مقدمة : طرح المشكلة

مدخل إلى المشكلة : عرض وتحليل

I– ضبط مفهوم العلوم الإنسانية

أولا : بين علوم الإنسان وعلوم إنسانية

ثانيا : الفرق بينها وبين العلوم المعيارية

ثالثا : نقول الإنسانية مثلما نقول التجريبية والمعيارية

II– ومع ذلك ، فهي علوم على منوالها

أولا : عوائق تطبيق مقياس التجربة بالمفهوم المستعمل في العلوم التجريبية

ثانيا : تجاوز العوائق وتحقيق نتائج معتبرة

III– هل عدم بلوغ نتائجها الدقة ، يحُول دون استثمار هذه العلوم في فهم الواقع البشري والتحكم فيه وتحويله حسب تطلعاته

أولا : ليست نتائجها دقيقة ولا صحيحة

ثانيا : ومع ذلك ، فلقد تقدم فهمنا لكثير من ظواهر الإنسان

ثالثا : مما فتح المجال واسعا للتحكم فيها وتحويلها حسب تطلعاتنا

خاتمة : حل المشكلة

طرح المشكلة

كثر التساؤل عن مكانة العلوم الإنسانية ودورها في فهم الواقع البشري ، وإذا كان مستوى فهمها هذا يمكّنها من استثماره في مجالات الحياة العامة كما هو شأن كل العلوم الطبيعية ؟ وأصل هذا التساؤل ، هو هل نستطيع أن نتنبأ بما يصدر عن الإنسان من سلوكات ، إذا ما استطعنا الوصول إلى دراسته ، وعرفنا قواعد نظامه الذي يحكمه ؟

قبل الرد على هذا التساؤل ، نمهد لفهم المشكلة بالمدخل التالي :

مدخل إلى المشكلة : عرض الوضعية المشكلة وتحليلها

عرض الوضعية المشكلة يجري حوار بين صديقين (أ) و(ب) :

– (أ) : أراك يا صديقي منشرحا على غير العادة ؛

– (ب) : ما أجمل هذه الأيام ؛

– (أ) : لا بل قل : ما أحوجنا إلى الأمطار وقد أوشكنا على نهاية الخريف !

– (ب) : انشغالاتك في الصميم ؛ اللهمَّ اسْقِنا ؛ أراك دائما على عادتك تبحث وتقرأ وتنبش ؛ فما تحمل اليوم بين يديك ؟

– (أ) : إني منشغل بهذه الورقة المخطوطة ؟

– (ب) : إنها مثل الأوراق التي تراها أمامك وقد سقطت من الأشجار ؛

– (أ) : لا بل قل : إنها ليست كذلك ، وليست شيئا كالأشياء الأخرى ؛

– (ب) : ومع ذلك ، فلو رميتَها في الفضاء لسقطت مثل جميع الأجسام ؛

– (أ) : فماذا لو علمتَ بأن هذه الورقةَ هي وثيقة خطّتها أنامل " الأمير عبد القادر الجزائري " ؟ فهل من مجتهد ؟

– (ب) : أهذا هو خطُّه حقًّا ؟ وما هذه الأشكال المتنوعة التي نراها ، أليست رسما لبندقية قديمة ولقطعة نقدية يصعب قراءتها ؟

– (أ) : فبشيء من الاجتهاد ، يكون بإمكانك استقراءُ هذه المعطيات وما ترمز إليه ؛ ومن ثمة ، تهتدي إلى أن الوثيقة ظاهرة خاصة ؛ فهي ليست جسما فيزيائيا ولا بيولوجيا ؛ إنها ظاهرة تحمل سمات كائنٍ بشري ؛

– (ب) : هذا صحيح ؛ إنها لحظة تاريخية ، ونفحة نفسية ، ومرآة عاكسة لمؤثرات اجتماعية ؟

- (أ) : إن صاحبها إنسان ، والإنسان ليس جسما مثل الأجسام الأخرى : إنه يبكي ويضحك ، يتذكر ويتخيل ، يدرك ويحلم ... ؛

- (ب) : (يقاطعه الحديث) ... إنه إذن ، كائن الحياة النفسية ؛

- (أ) : أجل ؛ ولكنه أيضا ، يعيش مع الناس ، وينسج معهم علاقات اجتماعية وما يترتب عنها من حقوق وواجبات ... ؛

- (ب) (يقاطعه الحديث) ... إنه إذن ، كائن الحياة الاجتماعية ؛

- (أ) : أضف إلى ذلك أنه يمثل لحظة من لحظات التاريخ ، فيباشر الحاضر ليتحوَّل إلى ماضٍ ؛

- (ب) : فهو إذن ، كائن أبعادٍ ثلاثة : بعدٍ نفسي و بعد اجتماعي وبعد تاريخي ؛

- (أ) : وكائن من هذا القبيل ، يحتاج إلى عناية منهجية خاصة ؛ لأن الباحث العلمي في هذا المجال ، يتساءل مثلا وبكل شرعية ، هل الوثيقة ترجع إلى الزمن الذي تنتمي إليه أم أنها قد وضعت فيما بعد ؟ هل وصلت إلينا كما هي أم طرأ عليها بعض التغيير في فترات أخرى ؟ وهل مادة الورق ونوعية الحبر وأشكال الخطوط والرسوم تناسب العصر الذي ينتمي إليه صاحبها ؟ وهل المعطيات الواردة في الوثيقة تتماشى من حيث الموضوع وروح زمنها ؟ وهل الموثِّق من حيث نفسيَّته ، صادق فيما دوَّنه من معلومات ؟ لا بل هل هذه المدوَّنة مدوَّنتُه ؟

تحليل الوضعية المشكلة

وعند التحليل ، نلاحظ أن وضعيتنا المشكلة تنطوي على خمس نقاط أساسية :

1- التمييز بين الأحكام التقديرية :

يميز الحوار بين نوعين من التقدير في مجال الإحساس بالجمال ، تقدير تقترن فيه الأيام الجميلة بصحو الأجواء وصفاء السماء من الغيوم وسطوع الشمس ؛ وتقدير تقترن فيه الأيام الخريفية الجميلة بالرطوبة وسقوط الأمطار وإحياء الأرض بعد موتها ، وإغاثة الفلاحين والعطشى . وهذا الاختلاف في تقديرِ ما هو جميلٌ أمر طبيعي لأنه يتعلق بالأذواق ؛ هذا فضلا عن أن رؤية الأشياء الجميلة ، لا تعني رؤية " الجمال "؛ كما أن رؤية السلوك الخيِّر لا تعني رؤية " الخير " . فالجمال والخير وكذا الحق (أو الصواب) كلها معايير نسعى إلى بلوغها أو على الأقل نجتهد من أجل الاقتراب منها . والعلوم التي تهتم بهذه المعايير وتُعد الشروط الأساسية للتمثل بهذه المعايير ، تدعى علوما معيارية .

2– التمييز بين مختلف الأشياء :

ومهما اختلفت الأجسام في طبيعتها ، فإنها تتفق على الأقل في شيء ، وهو خضوعها لقانون الجاذبية ، وهذه حتمية عالمية لا ينفلت منها أي كائن . فسواء كانت الأشياء جامدة أو حية ، مادية أو معنوية [239] ، فإنها تستجيب لنظام الكون . وإذا كان لكل صنف من الأشياء خصائصه ، فإن ما ينفرد به الإنسان عن سواه ، أن ما يصدر عنه من سلوكات يحمل طابعا مميزا .

3– التركيز على الأشياء ذات الخصوصيات الإنسانية :

هناك فرق واضح بين ورقة متروكة للطبيعة ، وأخرى مرت بها يد الإنسان ؛ الأولى ظاهرة فيزيائية تنتمي إلى عالم الأشياء ، والثانية ظاهرة إنسانية نفخ فيها الإنسان من روحه ولا تكتسي معناها الحقيقي إلا في علاقتها به . وتفرض كل واحدة منهما عند الدراسة العلمية ، طريقتها المنهجية الخاصة بها ؟ ولقد أثار الحوار بعض التساؤلات الشرعية عندما تعلق الأمر بالتعامل مع الوثيقة وأخذ أحد المتحاورين يستنطق شكلها الخارجي ومحتواها الداخلي .

4– الإنسان كائن أبعادٍ ثلاثة :

ويستنتَج من خلال طريقة النقاش ، أن الظاهرة الإنسانية معقدة جدا ــــ لأن عوامل إنتاجها متداخلة ــــ ومترامية الأطراف ــــ لأن أبعادها تتفاعل فيها المؤثراتُ النفسية والاجتماعية ضمن حدود الزمان . وأن ما يصدر عن هذا الإنسان يشترك في تجلية جوانبه وفهمها ، جملةٌ من العلوم الإنسانية أهمها ثلاثة : علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس .

5– تعليق الوضعية المشكلة :

ولم ينته الحوار إلى نتيجة ؛ إنه ترك الباب مفتوحا والاستفهام معلقا ؛ ومن خلاله لا يقتصر مجال التساؤل على مجرد حادثة تاريخية فقط ، بل إنه يوحي لنا أيضا ، بالاهتمام بما يرتبط بها من وقائع اجتماعية ونفسية وغيرها من المؤثرات .

لمحاولة حل المشكلة ، نتناول ثلاثة محاور :

---

[239]– المقصود بالمعنوية في هذا السياق " الإنسانية " (Morale) .



I– ضبط مفهوم العلوم الإنسانية

أولا : بين علوم الإنسان وعلوم إنسانية [240]

1– مفهوم العلوم الإنسانية : أُطلق مصطلح العلوم الإنسانية على العلوم المسماة بالعلوم المعنوية ، وهي تتخذ من أحوال الناس وسلوكاتهم موضوع بحث بطريقة منهجية منظمة . فهي تتناول الواقع الإنساني ، سواء تعلق هذا الواقع بالإنسان منفردا أو مرتبطا بغيره لغاية فهمه وتحديد ثوابته . وعلى هذا تكون العلوم الإنسانية علوما تتناول فاعليات الإنسان المختلفة الجوانب وساعية إلى ضبط طبيعتها وتحديد عناصرها وتجلية دلالاتها ومقاصدها المختلفة .

2– موضوعها : يتحدد موضوع هذه العلوم في كل ما يصدر عن الإنسان من أنواع السلوك ؛ فهو يحيا ويتكلم ويدرك ويتصور ويتألم ، له ميول وعواطف ، يعيش في جماعة ويخضع لتأثيراتها ، ويدخل في علاقات مختلفة مع أعضائها ، ويترك وراءه أحداثا تدل على حضوره ووجوده .

ويفضل بعضهم تسميتها بعلوم الإنسان لاهتمامها بموضوع الإنسان متجاوزة نسبة "الإنسانية " نظرا إلى ما تثيره من تأويلات تتعلق بالقيم والأخلاق ؛ فكما أننا لا نقول العلوم المادية أو العلوم الحية إلا في سياق عام ، فكذلك لا نقول العلوم الإنسانية إذا كان العلم يعرف بموضوعه .

ثانيا : الفرق بينها وبين العلوم المعيارية

إذا كانت هذه العلوم الإنسانية تـــهتم بما هو كائن (أي بما هو ماثل أمامنا) ، فإن العلوم التي تدعى " معيارية " تهتم بما ينبغي أن يكون (أي بما تحمله الأماني) كعلم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال : فالمنطق (ومعياره الحق) يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم ، ويكون مطابقا لقوانين العقل التي هي مقاييس مجردة تُعصم من الوقوع في الزلل؛ [241] وعلم الأخلاق (ومعياره الخير) يضع القوانين التي ينبغي أن يسير بمقتضاها

---

[240]– وظهور هذه العلوم لم يتم تلقائيا ؛ تحقق انفصال العلوم عن الفلسفة بصورة تدريجية؛ انفصل الفلك والرياضيات ، ثم تلاهما في عصر النهضة علوم الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا، وكان آخرها ما يسمى بالعلوم الإنسانية منها ، علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس.

[241]– " الغزالي " : إن المنطق كالميزان والمعيار للعلوم كلها ، وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان . ويسميه تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان .



السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني ؛ [242] وعلم الجمال (ومعياره الجمال) يبحث في الأسس والقواعد التي يجب الالتزام بها عند كل تقويم لعمل فني ، فغايته وضع معايير يتم بمقتضاها التمييز بين الجمال والقبح [243].

ثالثا : نقول الإنسانية مثلما نقول التجريبية والمعيارية

نقول إنسانية نسبة إلى موضوعها ، ونقول تجريبية نسبة إلى منهجها ، ونقول معيارية نسبة إلى المعيـار الذي يُقدر على مثاله السلوك . إنها إنســانية لأنها تتناول فاعليـات الإنسان التي " تتشكل وتنبثق من أرضية نفسية ذاتية ، [وتتم] في محيط اجتماعي موضوعي ، فهي قائمة في صلب الإنسان ، وتعبِّر عن دوافعه وميوله وأهوائه - ككائن واع لذاته يمثل لحظة تاريخية - ولما يصدر عنه وللمحيط الذي يتحرك فيه " . وكأن مصطلح العلوم الإنسانية يراد به التأكيد على ما للموضوع من اعتبار : فهو المرجعية التي يجب أن تصان ، والمنهل الذي يجب أن يحصن من كل تشويه .

II- ومع ذلك فهي علوم على منوالها

نقول على منوالها ، لأنها على وعي بالصعوبات المنهجية التي تواجهها ، ولأنها عرفت كيف تذللها وتبلغ غاياتها . وسنعرض هذه الصعوبات تباعا على مستوى علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس ، ونبين كيف تمكن العلماء من اقتحامها ، كل في تخصصه :

أولا: عوائق تطبيق مقياس التجربة بالمفهوم المستعمل في العلوم التجريبية

إن الظاهرة الإنسانية ليست ظاهرة شبيهة بالظواهر الأخرى . فهي تتميز بأنها ذاتية وقصدية ، وتوجهها جملة من القيم والقواعد ؛ وبأنها لا تثبت على حال ، لأنها مصدر ابتداع وحرية . وهذه الخصائص تجعل الظاهرة الإنسانية متباينة عن ظواهر الطبيعة المادية ، لأنها متصلة ببيئة الإنسان وبأخلاقه وثقافته ، وبعواطفه ومبادئه ، ولا يمكن التنبؤ بها. وهذا ما يشكل عقبات أمام تطبيق مقياس التجربة المعروف في العلوم الطبيعية . تُرى ما هي هذه العقبات على مستوى التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس ؟

---

[242]- الحدسيون يرون أن الحرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان ؛ مقياسها ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال ، مطلق من قيود الزمان والمكان . فعلم الأخلاق يعنى بالخير حين يستخدم غاية في ذاته لا كوسيلة لتحقيق غاية وهذا هو الخير الأسمى وهو غاية الإنسان القصوى . (توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ، 433) .

[243]- عرّفه " توفيق الطويل " بأنه " فلسفة الوجدان لأنه يعرض لدراسة الذوق الجمالي سيكولوجيا وتاريخيا واجتماعيا وميتافيزيقيا " . انظر كتابه" أسس الفلسفة "ص ، 480 وما يليها .

1- عوائق الحادثة التاريخية :

يمكن ردُّها إلى خمس خصائص :

أ- **إنها** حادثة ذات سمة **فردية** ، تجري في زمن محدد ومكان اجتماعي معين ؛

ب- لا تتكرر ، لأن الزمن الذي حدثت فيه لا يعود من جديد ، والإطار الاجتماعي الذي اكتنفها لا يبقى هو نفسه . أما الحتمية التي تعتبَر مبدأ أساسيا في علوم المادة ، والتي تقتضي أن نفس العلل تصنع نفس النتائج ، فيبدو أنها لا تنطبق على التاريخ ما دامت الحوادث التاريخية حوادث تمضي ولا تعود .

ج- ويترتب على ذاك ، **أنها غير قابلة لأن تعاد مرة جديدة بطرق اصطناعية** ، كما أنها غير قابلة للتكميم . فالمؤرخ لا يمكنه التأكد من صحة افتراضه عن طريق التجربة العملية أي أنه لا يستطيع مثلا ، أن يحدث حربا " تجريبية " حتى يتثبت من فرضيته . واستحالة إجراء التجارب يحُول دون الوصول إلى القوانين ، وبالتالي إلى مرحلة التنبؤ بمستقبل الحادثة .

د- يصعب تحديد بدايتها الواضحة ، وأصولها البعيدة ، ونتائجها وقت حدوثها .

هـ- انفلاتها من الدراسة الموضوعية النزيهية ، لأن المؤرخ إنسان ينتسب إلى عصر معين ومجتمع معين . فهو لا يستطيع – على الرغم من اجتهاده في أن يكون موضوعيا – أن يكتب التاريخ إلا طبقا للواقع الذي يحياه . فيعيشه من خلال قيمه واهتماماته وتربيته . فالمواطن الجزائري مثلا ، الذي يكتب عن تاريخ فرنسا قبل (1962) ليس هو المواطن الجزائري الذي يكتب عنه بعد هذا التاريخ ، ذلك لأن الماضي يعاد بناؤه وتجتمع معطياته تبعا لمقتضيات الحاضر .

هذا فضلا عن أن العلم يقرب الناس والتاريخ يعمل على تشتيتهم . فكُل شعب وتاريخُه أو أسلوبه في تمثله للتاريخ . فالشاب الأوروبي أو الأمريكي لا يتعلم نفس التاريخ الذي يتعلمه الشاب العربي . وقد تصل حكومة ذات نظام جديد إلى تغيير كل المؤلفات التاريخية السابقة في التعليم الشعبي ، في حين أنها لا تفكر في تجديد كتب الرياضيات أو الكيمياء .

2- عوائق الظاهرة الاجتماعية

يمكن ردُّها إلى هذه النقاط الخمس التالية :

أ- ليست اجتماعية خالصة ؛ إنها تنطوي على خصائص ، بعضها بيولوجي ، وبعضها نفسي ، و بعضها تاريخي . يعتقد بعض المفكرين أنها تُلحَق بالدراسات البيولوجية ، لأن ما يميزها لا يختلف كثيرا عما يميز الظواهر الحيوية أو البيولوجية. وما تخضع له هذه الظواهر



الأخيرة من قوانين ، تخضع له أيضا ظواهر المجتمع ، ولا عجب إذا نظر هؤلاء إلى المجتمع نظرتهم إلى العضوية . ويميل البعض الآخر منهم إلى أنها تلحق بالدراسات النفسية ، لأن ما تنطوي عليه من خصائص يتفق إلى حد كبير مع ما تقوم عليه الحادثة النفسية . ويتجه صنف من العلماء إلى أنها تمثل حدثا تاريخيا ، لأنها لا تكاد تتطور في الزمان والمكان حتى تدخل في الماضي ؛ ولهذا يرون بأنه من الشرعي ضمُّها إلى مجال الأحداث التاريخية .

ب- إن الظواهر الاجتماعية بشرية لا تشبه الأشياء ؛ إنها متصلة بحياة الإنسان ، وما هو متصل بها لا يمكن أن يخضع للبحث العلمي ، لأن الإنسان يملك **حرية الإرادة** في التصرف ولا تتحكم فيه مثل تلك الحتمية التي تحكم الظواهر المادية . إن الزوج مثلا ، في مستطاعه ألا يطلق زوجته بالرغم من حضور الأسبابْ المهيئة للطلاق ، لأنه كما رأينا ، يملك الحرية في الاختيار .

ج- وهذا يعني أنها **خاصةٌ** وليست عامةً أي أنها تتعلق بالفرد ؛ وما هو خاص يكون غير قابل للدراسة من الخارج بفضل التحليل والتجريد . كيف يمكن أن يكون عالم الاجتماع موضوعيا في دراسته لموضوع ، ينطوي على جوانب ذاتية ؟

د- وما هو ذاتي يعد **معقدا** تدخل في تأليفه عناصرُ متشعبة بعيدة عن البساطة المعروفة في مجال الظواهر المادية . والمعقد في معظمه قابل للوصف الكيفي وليس للتقدير الكمي . يقول " ج. س. ملْ " : " إن الظواهر المعقدة والنتائج التي ترجع إلى علل وأسباب متداخلة ومركبة ، لا تصلحَ أن تكون موضوعا حقيقيا للاستقراء العلمي المبنـــي على الملاحظة والتجربة "[244] .

هـ- ولهذا ، فإنها **تستعصي على التجربة** التي تعتبر أصلا لكثير من القوانين الطبيعية التي يصبو إليها العلماء وتساعدهم على التنبؤ . ويترتب على ذلك ، أنه يستحيل على الباحث الاجتماعي **تدوين قوانين** تصور لنا ما سيكون .

3- عوائق الحادثة النفسية

يمكن إرجاعها إلى أربعة :

أ- إنها موضوع **لا يعرف السكون ولا يشغل مكانا محددا** كما هو الشأن في ظواهر الطبيعة ، فلا مكان للشعور ، ولا محل للانتباه ، ولا حجم للتذكر أو الحلم . إنها سيل لا ينقطع عن **الحركة والديمومة** : إنها لا تبقى على حالها في زمنين متواليين . فلو طبقنا عليها المنهج التجريبي لقضينا على ديمومتها ولدرسناها كماضٍ لا كحاضر أي كشيء ثابت لواقع حي .

ب- شديدة **التداخل والاختلاط** ، يشتبك فيها الإدراك مع الإحساس والذكاء مع الخيال والانتباه مع الإرادة ...

---

[244]- مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسه ، الكتاب الثاني، ص ، ...

ج- فريدة في نوعها لا تقبل التكرار ؛ والنتائج المستخلصة بعد دراستها تكون لها صبغة ذاتية يعوزها التعميم ، بل نتائجها لا تتجاوز حدود الوصف والكيف . واللغة المستعملة تعجز أحيانا عن وصف كل ما يجري في النفس ، فضلا عن النطق الفصيح باللاشعور .

د- إنها داخلية لا يدركها مباشرة سوى صاحبها[1] ؛ وأنها شخصية أي أن الحادثة النفسية التي تسري في نفسي لا يمكن أن تجري هي بعينها في نفس أي شخص آخر سواي ، لأن لي ذكريات وتجارب خاصة واهتمامات وميولا وتربية تميزني عن غيري من الناس .

هذه هي أهم العوائق التي تقف في وجه الباحثين في حقل العلوم الإنسانية عموما . فكيف استطاعوا اقتحامها على منوالهم ؟

ثانيا : تجاوز العوائق وتحقيق نتائج معتبرة

إن هذه العوائق التي تقف أمام محاولة تطبيق المنهج العلمي ارتفع ، وطأها أمام إرادة العلماء المجتهدين في مجال الدراسات الإنسانية وعند فهمهم بأن طبيعة الموضوع تحدد المنهج . لقد ذُللت صعوبات واتّسع مجالُ مفاهيمَ منهجية وهُذّبت طرائق البحث وأبدعت أخرى ، واستطاعت العلوم الإنسانية أن تشق طريقها إلى مُصفّ البحوث العلمية المحترمة ؛ و من هذه العلوم ، نذكر على التتالي : علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفيس .

1- تجاوز العقبات في التاريخ

يعود الفضل في تذليل هذه العقبات إلى " عبد الرحمن بن خلدون " ، ومن أعقبه بعد فترة، من المؤرخين الأوروبيين[245] انطلاقا من القرن التاسع عشر . وكان أول مبدأ اجتهادهم ، احترام طبيعة الحادثة التاريخية وخصائصها ؛ وعلى ضوء هذا المبدأ ، تم التوصل إلى النتائج التالية :

إذا كانت الحادثة فردية ، فليس لأنها تنفلت من دائرة الفهم ومن حتمية الأسباب : إنّ لها مؤثرات نفسية واجتماعية فضلا عن الظروف الطبيعية التي تحتضنها ؛ وإذا كانت لا تتكرر ، فلأنها مضت والماضي لا يعود ، فذلك لا يعني عدم إحيائها انطلاقا من آثارها ؛[246] وفيما يتعلق بعدم قابليتها للتجريب ، يتعين تطويع مفهوم التجريب وتهذيبه بحيث ينسجم مع طبيعة الحادثة التاريخية ؛ أما عن صعوبة تحديد بداياتها ، فإن المؤرخ يرتّب افتراضاته في تحديد منطلق

---

[245]- وخاصة في فرنسا مع " رينان " و" تين " و" فوستال دي كولانج " .

[246]- حقا إن التجربة أمر مستحيل في التاريخ لكون الحادثة التاريخية بطبيعتها لا تتكرر . لكن المؤرخ بإمكانه اللجوء إلى وسيلة أخرى تقوم مقام التجربة من حيث القيمة وتتلاءم مع طبيعة الأحداث الماضية ألا وهي المقارنة التاريخية . يمكن من خلال دراسة الدول القوية الوصول إلى أن عامل المصلحة الاقتصادية (الاستراتيجية) جوهري لتدخلها في شؤون غيرها.

الحادثة ويختار أقربها إلى الموضوعية مع وعيه بأن حلقات أسباب الحادثة ومقدماتها شديدة التسلسل ؛ وأخيرا ، فيما يتعلق بالموضوعية ، يجب توسيع مفهومها وربطها بخصوصيات الحادثة التي تقع تحت الدراسة .[247]

أ- وعلى أساس هذه الخاصة ، راح المؤرخ يتناول الحادثة من خلال الآثـار والوثائق: وقد صنفت إلى فئتين : المصادر غير الإرادية التي لم يتدخل قصدٌ ولا نية في صناعتها والاحتفاظ بها ، كالأبنية الأثرية والنقود والأسلحة والأوسمة والتـراث الفكري والأدبي وغيرها ؛ والمصادر الإرادية أو المباشرة التي احتفظ بها الناس قصدا ، لتكون شاهدا عليهم كالرواية و كتب التاريخ والآثار .

ب- ويبقى على المؤرخ أن يتحقق من صدق المصادر الأخيرة بوجه أخص وتجرُّدها من كل طابع شخصي لأنه لا يطمئن إليها كثيرا . وهذا هو التحليل التاريخي . فهو قبل أن يقوم بإعادة بناء الحادثة التاريخية يريد أن يمارس النقد ؛ وفي النقد يميزون عادة بين النقد الخارجي والنقد الباطني .

*- ففي النقد الخارجي ، يتناول المؤرخ الوثيقة ليتفحص شكلها ، فيتساءل هل ترجع إلى الزمن الذي تنتمي إليه ؟ هل وصلت إلينا كما هي ؟ ولكي يؤدي المؤرخ مهمته على خير وجه ، فإنه يتفحص المادة التي يتألف منها المصدر كنوع الورق والحبر أو شكل الخط. وإذا كان المصدر سلاحا أو نقودا أو أوسمة ، تفحص نوع المعادن ؛ وتفحص طبيعة أنواع المواد الكيميائية إذا كان المصدر من الآثار الفنية أو القديمة .

*- وفي النقد الباطني يختبر مضمون المصدر ، فيتحقق من أن ما ورد في المصادر يتماشى وعقلية العصر الذي ينتسب إليه ولا يخرج عن إطار الحوادث التاريخية الأخرى لذلك الزمن ، فيكون متفقا مع ما سبقه من العوامل وما تلاه من النتائج ؛ كما يتحقق من أن المعاني التي ينطوي عليها النص مترددة في مراجع تاريخية أخرى مستقلة عنه .[248] وعندما يتعرض المؤرخ للآثار المروية لا بد من أن يتفحص نفسية صاحب الرواية والمؤثرات التي من شأنها أن تدفعه إلى تشويه الحقائق التاريخية . سيكتشف أن من أكبر المؤثرات التحزب لعقيدة سياسية أو دينية ، والكذب : فقد يكون الراوي واسع الخيال يبالغ في نقل الحوادث أو ضعيف

---

[247]- ومن المسلم به أن دراسة التاريخ دراسة موضوعية تواجه صعوبة ، لاحتمال تدخل ذاتية المؤرخ في كتابته للأحداث الماضية . إلا أن الوعي بهذه الصعوبة يجب أن يدفع المؤرخ إلى اتخاذ مزيد من الاحتياطات .

[248]- فالمرجع الواحد غير كاف لإثبات حادثة ما على نحو معين . يجب أن تكون المراجع العديدة مختلفة المشرب حتى لا يكون بعضها منقولا عن بعض وحتى لا تعتبر مرجعا واحدا .

الذاكرة فيضطر إلى رواية الأخبار على غير حقيقتها ، وكثيرا ما يتعمد الكذب لاستهواء السامعين أو تملقا للحكام إما خوفا منهم أو طلبا لفائدة شخصية . والذهول عن المقاصد يشكل أيضا ، عائقا للصدق : فقد يندفع الراوي بالقول أو الكتابة مفاخرا أو مغترا ؛ وقد يكون عرضة لخطأ غير مقصود .[249]

ج- وأخيرا ، يعيد بناء الحادثة فيؤلف بين أجزائها ويرتبها حسب تسلسلها الزمني ويدرجها مع الحوادث العامة بعد اصطفائها تبعا لأهميتها أو نوعها .

2- تجاوز العقبات في علم الاجتماع

لقد بدأ اقتحام العقبات مع تحديد " دوركايم " للظاهرة الاجتماعية وأهمها خمس :

أ- " إنها توجد خارج شعور الأفراد " أي أنهم في سلوكهم مقيَّدون بجملة من العادات والأعراف والقوانين التي هيئت لهم قبل أن يولدوا . إن العقائد مثلا ، والطقوس الدينية لها وجود خارجي بالنسبة للمؤمن . فهو يجدها تامة التكوين منذ الولادة .

ب- و " تمتاز أيضا ، بقوة آمرة قاهرة ، مما يجعل الظاهرة الاجتماعية تتسم بطابع الإكراه والإلزام . فهي تستطيع أن تفرض نفسها على الفرد أراد ذلك أم كره . وفي ذلك يقول " دوركايم " : " لست مجبرا على استخدام اللغة الفرنسية كأداة للتخاطب مع أبناء وطني ، ولست مضطرا إلى استخدام النقود الرسمية ؛ ولكني لا أستطيع إلا أن أتكلم هذه اللغة وإلا أن أستخدم هذه النقود . ولو حاولت التخلص من هذه الضرورة لباءت محاولتي بالفشل المحض " .

ج- وتمتاز أيضا ، بأنها جماعية تتمثل فيما يسميه " دوركايم " بالضمير الجمْعي ، ومعنى هذا أن الظاهرة الاجتماعية بالرغم من أن الفضل في نشوئها يعود إلى الأفراد ، لا تنتسب إلى أي واحد منهم انتسابا خاصا ، ولا إلى بضعة أفراد . إنها من صنع المجتمع وتظهر على مسرحه بصورة طبيعية تلقائية . وهي عامة ومنتشرة يشترك فيها الأفراد ، وتتجلى في شكل واحد إلى حد ما . وتتكرر مدة طويلة من الزمن .

---

[28]- للمزيد من التفاصيل ارجع إلى مقدمة ابن خلدون (ص ، 9 و 35) . وينصح " ابن خلدون " المؤرخ بما يلي: " يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال " (ص ، 28) . ويقول أيضا : " إن النفس إذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الخبر ، أعطته حقه في التمحيص والنظر " (ص ، 35) .

د- وهي فــوق هذا وذاك ، في ترابط يؤثر بعضها في بعض ويفسر بعضها البعض الآخر . وهذا يعني أن الظاهرة الاجتماعية لا تعمل منفردة . فالأسره مثلا ، هي مرآة المجتمع وبينهما تأثير متبادل .

هـ- وأخيرا ، تمتاز بأنها حادثة تاريخية إذ تعبر عن لحظة من لحضت تاريخ الاجتماع البشري . فالعادات والمعتقدات والشرائع التي يتناقلها النشء عن الأجداد هي معا وقائع اجتماعية وأساس التراث التاريخي [250] .

وهكذا ساعد تحديد الظاهرة الاجتماعية على تصحيح بعض التعاريف الفاسدة ، وبالتالي سمح للدراسات الاجتماعية بالتقدم والانتقال تدريجيا من مجال الفلسفة والتصورات واستخطار العقبات إلى مجال العلم والموضوعية . ولقد وصل " دوركايم " إلى درجة اعتبار نطاق الظواهر الاجتماعية أوسع مما يعتقد يقول : " ما مــن حادثة إنسانية إلا ويمكن أن يطلــق عليها اسم (الظاهرة الاجتماعية) " [251] .

ولقد وضح " دوركايم " أسلوب التعامل مع الظاهرة وبين أنها مثل جميع الظواهر الأخرى القابلة للدراسة [252] انطلاقا من منهاج الملاحظة ووضع الفروض والانتهاء إلى الميدان التجريبي لتدوين القانون . [253] وقال : يجب أن " نعالج الظواهر على أنها أشياء " أي نعالجها بنفس المناهج التي يدرس بها العالم الفيزيائي الحادثة الطبيعية .

---

[250]- قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ترجمة محمود قاسم ، ص ، 69.

[251]- ن . م . ص ، 50 .

[252]- ووسائله المختلفة كالاستطلاعات والاستجوابات وسبر الآراء . إن الباحثين الاجتماعيين قصد استثمار بحوثهم ، استطاعوا القيام بتجارب عملية محدودة النطاق تنحصر في " عينات " كقرية أو حي مثلا ، حتى إذا نجحت هذه التجارب المحدودة ، طبقت على نطاق أوسع . إذا أراد دراسة الأسرة – عندنا – تتبعها ميدانيا ، لملاحظة طبيعتها (نوع الرابطة) وأشكالها (أبسية أو أمسية أو...) ونطاقها (عدد أفرادها وأقاربها) وحجم مداخيلها وإنتاجها والتساؤل عن العلاقات الثابتة التي تحركها كـ" الزواج القائم على الروابط الجنسية قصد إنجاب الذرية " مع تحديد بُعد هذه العلاقات الثقافية .

[253]- مع الاستعانة بمنهج الإحصاء من حسابات وخطوط بيانية . ومــن جملة القوانين التي توصل إليها الاجتمــاعيون قانون " وارد " (Ward) الذي يقول بأن الأفراد يبحثون عن أكبر كسب بأقل مجهود ؛ وقانون " دوركايم " حول الانتحار وهو أن الميل الشخصي إلى الانتحار يزداد مع قلة الروابط التي تربط الفرد بالمجتمع . ولكن التفسير قد يلعب دور القانون والغرض من التفسير ربط ظاهرة ما بعوامل اجتماعية تاريخية أدت إلى وجودها

3– تجاوز العقبات في علم النفس

أ– لم يتقدم علماء النفس في مجال الدراسات السيكولوجية إلا يوم أدركوا أن الموضوعية ليست حكرا على العلوم المعروفة بالتجريبية ، وأن حدودها ليست منكمشة إلى درجة أنها لا تستوعب مواقف علمية جديدة ؛ ولم تتضح مناهج أعمالهم إلا متى وقع الانفتاح على طرائق العمل التي كانت سببا في ازدهار هذه العلوم ، وعلى رأسها الفيزيولوجيا . وأول من خاض المبادرة منهم ، السلوكيون . وهي مبادرة استوحاها " واطسن " رائد السلوكية، من تجربة " بافلوف " الفيزيولوجي الروسي .

أخذ كلبا وأجرى عليه عملية تشريحية بعد أن ثبت أطرافه كلها. وأحضر أدوات لالتقاط قطرات اللعاب وقياس مقداره . فكان يقدم له الطعام ليستثير سيلان لعابه . ولاحظ أن اللعاب يأخذ في السيلان عند الحيوان بمقدار معين عندما يضع على لسانه قطعة من اللحم المجفف . وكان في الوقت الذي يقدم فيه الطعام يقرع جرسا . وبعد أن كرر التجربة مرات ، لاحظ أن قرع الجرس وحده (أي المنبه المصطنع) كفيل باستثارة سيلان اللعاب . ولقد اختار مصطلح المنعكس الشرطي ليؤكد وجود منعكس تكون فيه الاستجابة مرتبطة بمؤثر يقوم مقام المؤثر الطبيعي (وهو القطعة من اللحم) . ولقد سمى " بافلوف " دراسته هاته ، بفيزيولوجيا الدماغ . ولكن ، على الرغم من أنه لم يدَّع العمل في حقل علم النفس – عندما استبدل عن غير قصد مفهوم الشهية بمفاهيم فيزيولوجية محددة يمكن ضبطها وقياسها – فإن مبادرته هذه ، قد أثارت من اهتمام الباحثين السيكولوجيين أكثر مما أثارت انتباه علماء الفيزيولوجيا . فلقد ساعد المنعكس الشرطي مثلا ، على فهم كل عمليات التعلم من عادة وتذكر وإدراك. ولقد فتحت أبحاثه آفاقا جديدة في دائرة الدراسات النفسية.

هكذا اتخذت المدرسة السلوكية من الفعل المنعكس الشرطي دعامة منهجية لدراسة السلوك باعتباره المرآة العاكسة للحادثة النفسية [254] .

ب– واستطاع علماء النفس بعد فترة ، اقتحام الحواجز التي كانت تحول دونهم ودون فهمهم خصوصيات الحوادث النفسية كالديمومة والتداخل فيما بينها وكونها فردية وشخصية . فلم يعد الفكر مثلا ، أو الذكاء أمرا يخص العالم الباطني للفرد ولا واقعة ملتحمة بشعوره [255] الغامض ؛ فما الفكر في لغة السلوكيين ، سوى اللغة التي نتكلم بها ، وما الذكاء سوى السلوك الذي نذلل من خلاله العقبات التي تواجهنا . وبهذا ، أعرض علم النفس عن الأفكار الفلسفية إلى دراسة السلوك ، وهو موضوع قابل للملاحظة العلمية وما يتبعها من وضع الفروض والتحقق منها تجريبيا ومن تدوين القوانين [256] .

---

[254]– يقول " واطسن " : " إن علم النفس كما يرى السلوكي فرع موضوعي وتجريبي محض من فروع العلوم الطبيعية ، هدفه النظري التنبؤ عن السلوك وضبطه [...] ويبدو أن الوقت قد حان ليتخلص علم النفس من كل إشارة إلى الشعور "

[255]– الشعور عند السلوكيين ظاهرة إضافية (Epiphénomène) لا طائل فيها .

[256]– ومن هذه القوانين ، قانون " فخنر " القائل بأن الإحساس يساوي لوغاريتم المؤثر ، وقانون " بييرون " القائل بأن النسيان يزداد بصورة متناسبة مع قوة لوغاريتم الزمن .



III– هل عدم بلوغ نتائجها الدقةَ ، يحُول دون استثمار هذه العلوم في فهم الواقع البشري والتحكم فيه وتحويله حسب تطلعاته ؟

أولا : ليست نتائجها دقيقة ولا صحيحة

1– نقد نتائج علم التاريخ

لم يعد المؤرخ اليوم يرى في الموضوعية بالمفهوم التقليدي غاية قابلة للتحقيق ، ذلك لأن التجرد من العواطف في دراسة التاريخ أمر صعب المنال ، والأخذ بالمبادرة الشخصية أمر اضطراري ، لأنه قبل كل شيء إنسان والإنسان مهما يكون مستقلا عن وقائع الآخرين ، فإنه لا بد من أن يشاركهم بعض المشاعر لأنه واحد منهم ، ولا بد له عند إعادة بنائه التاريخي من أن يخلع على كتاباته نوعا من المعقولية [257].

ومهما كانت عزيمة المؤرخ في إضفاء صفة العلم على أعماله ، فإن الاشتغال في حقل التاريخ يفتح المجال للاجتهاد الشخصي على الرغم من مبرراته .

فهو يلجأ إلى **خياله** لملء الفجوات التي يتعرض لها عند بنائه الحادثة التاريخية وترتيبها ، فيبتدع ما يصور مجرى الحادثة التي لم تتكلم فيها الوثائق كثيرا من خلال مصادر سابقة عنها أو لاحقة . فيبعث الزمن من جديد بأناسه وأبطاله ، ويجعلنا نعيش معهم وهذا هو **التعاطف** ؛ وهي حالة يتحلى بها المؤرخ " الأمين " بحيث يتقمص شخصيات بميولها وآمالها واهتماماتها وتصوراتها للحياة ؛ [258] مع الحذر من انسياق المؤرخ إلى المجاملة . إن الذي يحضر معركة أو نضالا يغمره القلق إلى درجة أنه لا يرى ما يجري بالضبط ولا يدرك المدلول الذي سينطوي عليه مستقبل الزمن الذي يحياه.

---

[257]– ودنوُّه من الموضوعية أو مقعده في مجلس العلماء يتوقف على اجتهاده في التزام الروح النزيهة والخصال العلمية الحميدة. والعلم طريقة في التفكير أكثر منه جملة معينة من الحقائق .

[258]– يقول " عبد الغني حسن " : " يلزم المؤرخ أن يكون صاحب إحساس وعاطفة وتسامح وخيال بالقدر الذي يتيح له أن يدرك آراء الغير ونوازع الآخرين ، فيتلمس أخبار " الإسكندر " و" قيصر " و" دانتي " و" لوثر " و" غاليلي " و" فولتير " [...] ويحس ما جاش بصدورهم من شتى العواطف ، ويفهم الدوافع التي حركتهم لاتخاذ سلوك معين في الزمن الماضي ، ويشارك رجال الأمس مواقفهم في ساعات التاريخ الفاصلة في فترات الانقلاب وفي عهود المقاومة العنيفة وفي ظروف النجـــاح والفشل ؛ لأن المؤرخ الجيد تتحدث آثارُ الإنسان إلى قلبه ويجد في ثناياها صدى نفسه ، فتتحلى فيه روح الفن والعلم ويبعث التـــاريخ حيا يحيا في التاريخ ويعيش للتاريخ " . (محمد عبـــد الغني حسن ، علم التاريخ عند العرب ، ص ، 34) .



2– نقد نتائج علم الاجتماع

من المؤاخذات التي توجه لمدرسة " دوركايم " أنه لا بد من التمييز الواضح بين الظواهر الفيزيائية والظواهر الاجتماعية ، بين الأشياء الخالية من الشعور و" الأشياء " التي تنطوي على حالات من الشعور ، أو كما قال " جول مونرو " ، " حالات معيشة ". [259] وأنه لا بد من الاعتراف بأن هناك بعض التداخل بين حقل الدراسات الاجتماعية وحقل الدراسات التاريخية. إن البحث في الظاهرة الاجتماعية لا يكاد ينتهي إلى مبتغاه حتى تدخل هذه الظاهرة في عالم الماضي . ولهذا قيل : بأنها " تتألف من الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء ".

3– نقد نتائج علم النفس

وعلى الرغم من الجهود التي بذلها علماء النفس في المجال المنهجي ، إلا أنهم ليسوا راضين كل الرضا على النتائج التي وصلوا إليها ؛ إن قوانينهم هي مجرد تعميمات وليست دساتير ثابتة يرتفع فيها الاستثناء والشذوذ . وأصل هذه الحالة من عدم رضاهم ، أن الحادثة النفسية ليست مجرد سلوك يرتد إلى هذه العلاقة الآلية التي تجمع المنبه بالاستجابة كما في تجربة " بافلوف " الفيزيولوجية على الكلب وتجارب " واطسن " السيكولوجية على الإنسان . إن وراء الكائن الحي وخاصة منه الإنسان ، إرثا نفسيا وثقلا ثقافيا . وهذا يعني أن الحادثة النفسية شعور قبل أن تكون سلوكا . ولقد أدرك هذه الحقيقة ، القدماء وأولوها الاهتمام إلى درجة أنهم أوحوا للعالم السيكولوجي المشتغل بدراسة الحادثة النفسية باصطناع التأمل الباطني أو الاستبطان ، وهو تحليل الشعور لذاته قصد الاطلاع على ما يجري وخدمة أغراضٍ علمية . وأشعروه بأنه لا تستقيم أبحاثه بدون المعطيات الأساسية التي يستمدها من تجاربه الباطنية المقصودة : فكيف يتمكن من إدراك الانفعال الحاد ومن فهمه إذا لم يعش حادثة من حوادثه كالخوف ولم يحلله عن طريق الاستبطان ؟ [260]

ولكن ضرورة إدراك الجذور الداخلية للحادثة النفسية لا تبرئ طريقة الاستبطان من العيوب مهما كانت مبرراتها . وذلك للأسباب الآتية :

إن تحليل الحوادث النفسية وهي لا تنقطع عن الديمومة أمر مستحيل . ونظرا إلى هذا ارتأى بعضهم ضرورة ممارسة هذا التحليل لا في شكله المباشر ، وإنما في شكله الاسترجاعي (Introspection rétrospective) . ولكنه حتى في هذا الأسلوب غير المباشر ،

259– J. Monnerot, Les faits sociaux ne sont pas des choses, p68.

260– يرى " ريبو ": " أن الطريقة الباطنية هي الطريقة الأساسية في علم النفس وبدونها لا يمكن البدء بأية ملاحظة ".



فإن العلم لا يطمئن إلى نتائجه ، وذلك لأن عملية الاسترجاع هذه ، ليست أبدا إعادة صادقة للماضي وإنما هي إعادة تنظيم الماضي بشكل جديد فاقدٍ للحرارة الأصلية ، فضلاً عن أنه لا يمكن تطبيقها إلا على من ينجح في الإفصاح عن نفسه.

ثانيا : ومع ذلك ، فلقد تقدم فهمنا لكثير من ظواهر الإنسان

1- تقدم فهمنا في التاريخ

إن الانشغال بكتابة التاريخ جمع بين مستويين : مستوى أفقي وآخر عمودي .

أما الأول فهو يتعلق بالتفتح على كل العلوم وخاصة منها العلوم الإنسانية : لقد استفاد مبدئيا بالمنهج العلمي الذي استخدمه العلماء في مجال دراسة الظواهر الطبيعية وهو منهج يقتضي بالضرورة تحديد الموضوع وما تفترضه طبيعة هذا الموضوع من طرائق ووسائل ؛ وهذا ما أدركه عالم التاريخ وكيفه مع خصوصية الميدان الذي يعمل فيه [261] . وزاد اتساعا وتقدما عندما عزز علاقاته بعلوم الإنسان واستعار بعض تقنياتها في تحري الخبر ؛ ومن ذلك أنه لم يعد يشعر باليتم المتوحش والعبء الثقيل بعد تعامله الشامل مع مجالات الدراسات الاجتماعية والنفسية و الدينية والاقتصادية وغيرها ؛ لأن الحادثة التاريخية تشارك في إنتاجها عوامل متعددة لا ينفرد بتحليلها علم التاريخ كعلم مغلوق يكتفي بذاته ، لأنها ملتقى أبعاد إنسانية متفاعلة ومتداخلة .

وأما المستوى الثاني ، فيفتح طموح المؤرخين لربط سائر الأحداث التاريخية بخيط عمودي يجمع الشتات في وحدة شاملة ، فيصل الأجزاء بمجموعها ويخلع عليها العقلانية التي تناسبها . وهذا يعني أن التاريخ يعي بأن مهمته لا تكتفي بسبر أغوار الأحداث الجزئية والتفصيلية ، وإنما يطمح إلى بلوغ المنطق العام الذي يحرك هذه الأحداث . وهذه مهمة تجمع بين التاريخ وفلسفة التاريخ .

---

[261]- ومن أجل أن يبحث عن الآثار ويتثبت من صحتها يستعين بمجموعة من العلوم الموصلة (ويتماشى مع تطورات الإبداعات العلمية الجديدة) منها : فقه اللغة وعلم قراءة النصوص القديمة (Paléontologie) وعلم الأثريات (Archéologie) وعلم اللغات (Linguistique) وعلم الدلالة (Sémantique) وعلم النقوش (Epigraphie) وعلم المسكوكات (Numismatique) والجيولوجيا وعلم النبات .

2– تقدم فهمنا في علم الاجتماع

استطاع علم الاجتماع بالموازاة مع محاولة تطبيق المنهج العلمي تدريجيا ، أن يوسع مجال اهتماماته وينظمها إلى فنون تخصصية .[262] وآخر تصنيف للتخصصات الاجتماعية يتضمن أربعة فروع رئيسية مستقلة استقلالا نسبيا :

أ– علم الاجتماع العام وهو يشتمل على دراسة المقومات العامة للاجتماع الإنساني والبحث في طبيعة هذا الاجتماع وأشكاله ؛ كما يجب أن يحتضن المبحث الجديد في نطاق مناهج البحث وهو السوسيوميتري (Sociométrie) أي قياس الظاهرة الاجتماعية . وهو بالإضافة إلى هذا ، بمثابة فلسفة العلوم الاجتماعية يقصد إلى جمع ما انتهت إليه الفروع الاجتماعية الخاصة من نتائج وقوانين عامة كما يهدف إلى وضع أسس الدراسة وطرائق البحث وكأنه تركيب . وهذا يؤكد تقدم الوعي بأن جميع أجزاء الحياة الاجتماعية متصلة اتصالا وثيقا وجميع الوظائف فيها متداخلة ويتوقف بعضها على البعض الآخر .

ب– علم أصول المدنيات وتطورها وتنضوي تحتها الدراسات التالية : علم الإنسان والأجناس (وهذا ما يسمى بالأنثروبولوجيا والإتنوغرافيا) ؛ علم الاجتماع الثقافي (Sociologie de la culture) ؛ الديناميك الاجتماعية .

ج– المورفولوجيا والديمغرافيا ويشتمل هذا الفرع على : المورفولوجيا (أي دراسة بنية المجتمع في تركيبه وطبقاته ونمو مدنه ووظائفها) ؛ الديموغرافيا أو الدراسات " السكانية " ؛

د– الفيزيولوجيا الاجتماعية أو علم وظائف الاجتماع وهي تضم عدة علوم مختلفة تتعلق بالأسرة وبالاقتصاد وبالسياسة والقانون والنفس والأخلاق والجمال واللغة والتربية والدين والريف والصناعة والحرب .

3– تقدم فهمنا في علم النفس

اتسع فهم العلماء النفسانيين باتساع مجال أبحاثهم وتخصصاتهم ؛ فظهرت مدارس وفروع تخصصية. إن الخطوة العملاقة التي خطتها السلوكية، حثت العلماء على مواصلة البحث للإحاطة التامة بالحادثة النفسية. فظهرت مدارس مختلفة أشهرها ثلاث: المدرسة الشكلية ومدرسة التحليل النفسي والمدرسة التلفيقية ؛ الأولى مع " ورتيمر " و" كوفكا " و" كوهلر "[263]، استفادت من تجربة السلوكيين وأخطائهم[264] وأبرزت تأثير العوامل الخارجية في تشكيل الحادثة النفسية من

---

[262]– مما حمل العلماء إلى التخصص في ميدان البحث .

[263]– (Wertheimer + 1943 , Koffka + 1941 , K?hler + 1967)

[264]– من هذه الأخطاء أن المدرسة السلوكية أرجعت الحوادث النفسية كلها إلى مجرد سلسلة من ردود الأفعال الآلية أو المنعكسات الشرطية .



حيث هي إدراك ؛ والثانية مع " فرويد " ، صرحت بأن الحياة النفسية ليست كلها شعورية ، ووجهت عنايتها إلى وجود اللاشعور وانعكاساته على حياة الإنسان ؛ [265] والثالثة مع " كورت لـوين " (Kurt Lewin) الذي اشتهر بنظريته المجالية و " هســرل " (Husserl) الفيلسوف الظواهري ، بادرت بالنظرة الشمولية واعتبرت الحادثة النفسبة كلا متكاملا غير قابل للتمييز بين مؤثراته الباطنية والعوامل الخارجية .

لم يعد يطالب علم النفس من خلال المدرسة الشكلية ، باتخاذ الكائن الحيواني أو البشري كجسم آلي يستجيب لمؤثرات المحيط دون الالتفات إلى معرفة المحيط كما يراه هذا الكائن ؛ [266] ولم يعد يطالب من خلال التحليل النفسي ، باتخاذ اللاشعور كعامل جوهري في فهم الوقائع النفسية ، لأنه في الحقيقة ، يرتبط بمؤثرات ثقافية معينة ؛ ولم يعد يطالب من خلال المدرسة التلفيقية بالتميز المادي بين ما هو شعوري وما هو خارجي ، بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي ، لأن هذا الكائن هو دائما في مواقف يتفاعل معها ؛ وأن " الحالة السيكولوجية " في صورتها البسيطة لا تنطوي على حقيقتين اثنتين مختلفتين بل هي وحدة لا تقبل القسمة ، وليست العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية اسمين يدلان بالفعل على عمليتين يقوم بهما الفرد في آن واحد ، وإنما هما مجرد اسمين مجازين .

وفي هذا الاتجاه تقريبا ، يلح " كورت لوين " تلميذ " كوهلر " في نظريته المجالية على مجال البيئة ويقصد بذلك " المجال الحيوي المحتوي على الشخص وبيئته السيكولوجية " . وهو بهذا ينظر إلى الحياة النفسية النظرة الكلية ؛ فيقف على العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية في وضعها الدينامي . وأنصار هذه السيكولوجيا لم يكونوا في آرائهم نظريين وحسب ، بل إنهم دخلوا المخابر وقاموا بجملة من التجارب أفادت العلماء في مجالات مختلفة [267] إفادة كبيرة وحصلوا على نتائج نظرية ترشحهم للموضوعية .

ومما زاد في حجم نشاط علماء النفس واتساع مجالات انشغالاتهم ، تشعب السيكولوجيا إلى فروع متنوعة نذكر منها : علم النفس لدى الحيوان ولدى الطفل والمراهق والرجل البدائي وعلم النفس المرضي . ويضيف بعضهم تشعبات أخرى تابعة لمؤثرات سياسية أو اقتصادية أو دينية كأن نقول علم النفس لدى المجتمعات الرأسمالية أو لدى البـوذيين أو لدى الدول الصناعية ... وتعززت وسائل العمل تبعا لكل تخصص.

---

[265] – وما وجود الملاحظة التمثيلية الشـائعة في علم النفس إلا علامة على وجود عـلاقة بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي (Psychologie de la 2 ème personne) .

[266] – ولقد أصاب " بيير جاني " في إشارته إلى هذه الحقيقة بقوله : " إن الظواهر النفسية ليست عقلية ولا جسمية إنما تحدث في الإنسان بأكمله إذ ليست إلا سلوك هذا الإنسان مأخوذا في مجموعه " .

[267] – F.L Mueller, La psychologie contemporaine, p 94.

ثالثا : مما فتح المجال واسعا للتحكم فيها وتحويلها حسب تطلعاتنا

1- الفائدة في علم التاريخ

إن التاريخ يوقفنا على أحوال الماضين من الناس في حياتهم المدنية وفي أخلاقهم وسياستهم ودياناتهم وأساليبهم في الإنتاج والتجارة . ومعرفته تعد من أرقى وسائل التكوين الثقافي . ومنه نأخذ العبر ونستوحي الحكم التي سجلتها حنكتهم وخبراتهم . ولكنه لا يجب أن يفوتنا بأن التاريخ يجتر كل شيء ، الصالح منه والفاسد : فهناك إلى جانب المغازي والمناقب ، مآس وكوارث تسبب فيها الإنسان بحكم الضغائن والأحقاد والأطماع وما ترتب عنها من حروب طاحنة ومظالم وحشية . إلا أن هذا لا يطعن في علم التـــاريخ الذي يبقى مصدر العبر والدروس ، وخاصة عندما تتعامل معه الإرادات المهذبة والسياسات الثقافية والتربوية الهادفة .

ويساهم التاريخ من جهة أخرى في منح الإنسان هويتَه و في تحديد فضائه في العالم ويغدقه بأوسمة المجد والعزة ، لأنه يُقرُّ بأن له أصلا ، وبأنه ليس حلقة لا سلسلة لها . إنه يقدم له الماضي كمرجعية ينهل منها مقوماته . ويحصنه من الذوبان في الغير الذي يحترمه ، ويرفع عنه اليتم . كما أن معرفته تزيد الشعوب المضطهدة قوة لمواجهة الغزو والهيمنة .

هذا ، وتخطي الحدود الزمنية والمكانية للحوادث مكنه أيضا من التحرر أكثر [268] . ومعرفة أحداثه كمنظومة معقولة عززت فيه التساؤل : من أنا ولماذا وكيف هي حالي في هذا الموقف أو ذاك ؟ [269]

2- الفائدة في علم الاجتماع

إن الاطلاع على الدراسات الاجتماعية فضلا عن ممارستها يهـــذب الناس ويرقي تكوينهم . فمن خلاله يدركون أكثر بأننا خلقنا شعوبا وقبائل لنتعارف وينفتح بعضنا على بعض . ويصححون الأحكام التعسفية القائلة بأن الناس فئات (المتحضرون الذين لهم الحق في امتلاك الدنيا ، والبدائيون الذين يمنعهم توحشهم من الرقي والازدهار) ، وبأن الفئة المغلوبة يجب أن تقلد النموذج الغربي تقليدا أعمى .

---

[268]- يتضح أكثر بقدر ما يعي الإنسان وقائع الماضي في دقائقها وكليتها .

[269]- يقول " غوط " (Goethe) : إن التاريخ ، أبعد من أن يرهق الإنسان بأثقال زائدة ، هو على العكس من ذلك أداة تتيح للإنسان فهم الماضي وتحضير المستقبل .



وللدراسات الاجتماعية الميدانية الفضل في توسيع مفهوم النسبية الذي كان منحصرا في مجالات الفيزياء والكيمياء وغيرهما من العلوم الطبيعية ؛ وأقرت بأن القيم الإنسانية مهما تغنى بمطلقيتها الفلاسفة ورجال الأخلاق ، تنصاع للحدود الزمانية والمكانية وتستجيب للثقافات المتعددة . لأن الثقافة واحدة بالنظر إلى مبادئها الفلسفية ، ولكنها ثقافات متنوعة بالنظر إلى تظاهراتها الميدانية وممارساتها اليومية .

ومع ذلك ، تفيدنا فلسفة الاجتماع بأنه مهما تعددت أساليب العيش واختلفت لدينا ، فإنها إرث لنا جميعا واحترامه يتسع بقدر اعتزاز كل واحد منا بخصوصياته الثقافية .

3- الفائدة في علم النفس

إن علماء النفس عندما كانوا ينوعون مقاربتهم المنهجية في التعامل مع الحادثة النفسية ، قدموا فوائد مهمة في شتى المجالات منها أنهم استطاعوا أن يحرروا نسبيا الدراسات النفسية من الاعتبارات الفلسفية والخرافية ، ويثبتوا وجوده كعلم له موضوعه ومنهجيته واستنتاجاته . وانصرفوا إلى استثمار جهوده خدمة للإنسان في شتى الميادين . واستطاعوا من زاوية أخرى ، بعد تهذيب التأمل الذاتي وتبني الطريقة التمثيلية ، أن يفتحوا نافذة يطل منها الإنسان على نفسه وما يجري في دواخلها من إحساسات وميول ومقاصد ؛ فيتمكن من مراقبتها ويتحكم فيها أو يكشف عن بعض خفاياها . كما أن ذلك يساعد على ضوء اختبارات المرء لنفسه ، على معرفة الغير . ولقد أفرزت هذه الطريقة إنتاجات أدبية معتبرة من طرف المؤلفين الذين وظفوها من أجل أن يعرفوا أغوار الذات .

وأخيرا ، إذا كان الأصل في العلم التجريبي أن يستهدف المعرفة وتنعكس في الأغلب أصداؤها على النواحي العملية ، فإن السيكولوجيا علم تجريبي قائم على الملاحظة والتحليل ، ويستهدف استخراج العلاقات الضرورية الموجودة بين الظواهر النفسية قصد خدمة الإنسان . ولقد دخل علم النفس بالفعل البيوت والمدارس والمصانع وميادين القضاء والتجارة والدفاع .

خاتمة: حل المشكلة

هكذا إذن ، تتمكن الدراسات في مجال العلوم الإنسانية من أن تخلع على نفسها صفة العلم بالمفهوم الذي ينطبق مع خصوصيات ميدانها ؛ وتبرهن على أنها قادرة على الاستثمار في هذا الكائن اللغز الذي هو الإنسان ، وذلك على مستوى معرفة نفسه وتعزيز هويته والرضا بتعايشه مع الغير . وهي مرشحة للازدهار أكثر إذا كانت هناك وراء الاستثمار، الإراداتُ الخيرة والنيات الطيبة .

(11) المشكلة الخامسة

[في قيمة العلم]

إن العلوم على اختلاف أصنافها ، لا تدرك من الحقيقة إلا ما تسمح به طريقةُ العمل وأدواتُها . فكيف وصلت مع ذلك ، إلى تحويل العالم وإنشاء عالم التكنولوجيا ؟ وهل هي في تحويلها للعالم مصدر خير دائما؟

***

مقدمة : طرح المشكلة

I– مدخل إلى المشكلة

أولا : عرض المشكلة

ثانيا : تحليلها

II– سمو العلم في تحويل عالم الناس والأشياء

أولا : محاربة الجهل ورعاية التحكم في الطبيعة

ثانيا : تيسير حياة الناس

III– مدى قصور العلم في تحقيق مهامه

أولا : إن العلم على اختلاف أصنافه ، لا يدرك من الحقيقة إلا ما تسمح به طرائق العمل وأدواتها

ثانيا : من عواقب ازدهار العلم والتكنولوجيا

ثالثا : لا يقاس الدين بمقياس العلم

رابعا : اضطراب الحس الجمالي

IV– لماذا يشكل العلم مصدر خير وشر في آن واحد ؟

أولا : مصدر المشاكل

ثانيا : تنشيط فلسفة القيم

خاتمة : حل المشكلة



مقدمة : طرح المشكلة

إن لمُتتبع كل هاته الحملات التي وجهها النقدُ الفلسفي للعلْم من خلال المشكلات التي مرت بنا، الحقَّ الشرعي في التساؤل عمَّ بقي لهذا العلم من اعتبار في مصفٍّ المعارف الكبرى التي أبدعتها عبقرية الإنسان ؟ ولكن من جهة أخرى ، ماذا يبقى لهذا التساؤل من مبرر أمام تقدم العلوم المذهل وما قدمته لنا وما تزال من مساعدات جليلة في مجالات شتى ؟ لحل هذه المفارقة الفلسفية ، يتعين علينا عرض وضعية مشكلة وتحليلها كمدخل لمعالجة المشكلة المطروحة ، والانتقال بعد ذلك إلى اكتشاف سمو العلم في تحويل عالم الناس والأشياء وضبط مدى قصوره في تحقيق مهامه والتساؤل من ثمة ، لماذا يشكل مصدر خير وشر في آن واحد ؟

I– مدخل إلى المشكلة

أولا : عرضها

يجري حوار بين الجد (ج) وحفيده الشاب (ح) في مسألة قيمة العلم وتطبيقاته :

يدخل الحفيد غرفة جده بألحان يرددها كما يسمعها في جهاز قارئ الأقراص عن طريق المسمَّع الذي يصل أذنيه؛

– (ج) : أين مقدمات الاستئذان والتحية ؟ هل تسمعني ؟ يظهر لي أنك في عالم الغفلة والشرود ؛

– (ح) : (يُقبِّلُ جدَّه وهو ما يزال مرتبطا بالجهاز) ؛

– (ج) : إنك حقيقةً ، متمرِّدٌ عن مناخ البيت ؛

– (ح) : الآن أسمعك ؛ فَـلِمَ هذا القلق ، ولم هذا الحكم القاسي ؛ فما زلتُ حفيدَك البارَّ يا جدي ؛ (في هذا الوقت ، يرن التلفون النقال الذي يحمله الحفيد ، فيجيب الطالبَ وينسى الجد) ؛

– (ج) : يا هذا ، ما لك تقطع الحديث بيننا ، من غير استئذان ولا وقار ؟

– (ح) : (يقطع المكالمة ، ويحاول التملص من الإجابة) إنك بخير ؟

– (ج) : لقد فتحنا عيوننا ، في مناخ الألفة الواسعة ، وفتحنا آذاننا على لُغتنا وتراثنا من أمثال وألغاز وقصائد شعبية ؛ وما كنا حافظين للعهد لولا تقديرُنا لِقِيَمِ المجالسة الحميميَّة والإصغاء المباشر والتواصل الحي دون هذه الوسائط المشوِّشة ؛

- (ح) : أرى هذا التلفاز أمامك كصندوق هامد ، لا صوت فيه ولا صورة ولا حركة؛ (ينهض ويشغّل الجهاز)؛ هذه الطائرة العسكرية الجميلة التي نراها على الشاشة الآن ، هل تعلم يا جدي ، سرعتها وقوتها في القصف وتجهيزها ؟

- (ج) : بل إنها مصدر المصائب والمغامرات ، ومثيلاتها كثيرة ؛

- (ح) : ألا تذكر بأنك حججت وزرت البقاع المقدسة بعد أن طويت الآلاف من الكيلومترات دون كبير تعب ولا وفير وقت ؛

- (ج) : قلت لك بأنك في غفلة مشؤومة ؛ هلا تتدارك الأمر ؟

- (ح) : (يرن النقال من جديد، وتُعلّق المحادثة من جديد ، والحفيد لا يتوقف عن تحركاته المألوفة) .

ثانيا : تحليلها

1- يدور الحوار بين الجد وحفيده أي بين شخصين يفرقهما جيلان تقريبا . وهي فترة حقق فيها العلم تطورا هائلا في جميع مجالات الحياة . مما جعل الذهنيات تتغير وتختلف في تقديرها للأمور، ولا تتفق . وعليه ، فليس من قبيل الحيرة ، أن نشاهد في المجتمع الواحد وفي الأسرة الواحدة تغايرا بين الأجيال والأفراد في انطباعاتها وأحكامها على ما يجري من تحولات علمية في ميادينها النظرية والعملية على حد سواء . وإذا نحن سجلنا بعض المفارقات في الحوار وتقويم الأشياء بين الجد والحفيد ، فليس لأن كلا منهما ينتمي إلى جيل معين فقط ، وإنما أيضا لأن التقدم الهائل الذي أحرزته الاكتشافات العلمية والإبداعات التكنولوجية ، ما كان يمر دون أن يثير في الجميع ، الذهول ومن ثمة ، الاختلاف في الرؤى ؛ وهذا مهما كان تكوينهم وجيلهم .

2- وتعكس لنا الوضعية المشكلة من جهة ، مسايرة الحفيد لاهتمامات عصره ، وتكيفه التلقائي مع قيمها وعاداتها ، ومن جهة أخرى ، حُذر الجد من عواقب سوء استخدام الوسائل التكنولوجية الجديدة، ومن أثره السلبي على شتى المستويات : فقد تنسحب الأدبيات الأولية في مجال التواصل كما في الاستئذان والتحية ، وتركيز الانتباه عند المخاطبة والمحادثة ؛ وقد يتلاشى التحكم في النفس في المجال السيكولوجي ، فيخلو الجو للغريزة والآلية واللامبالاة ، وتضعف الإرادة وتجف الحرية ؛ ويتسع في المجال العملي ، التلهف على امتلاك ما يخترع من وسائل تكنولوجية وما يقتضيه استعمالها من تعامل ونظام ، ومن طقوس وشعائر ، واستلاب وشرود . وماذا يكون حكم من يَفضُل هذا المتلهف بجيلين، على هذه السلوكات ، سوى أنه دعوة للحث على الخير ، وحكمة تصف السبيل المؤدي إلى السعادة والتفاؤل لا إلى الغفلة والتشاؤم .

ولكن الحوار بينهما لم ينته بينهما، ليس فقط لاختلاف رأي كل واحد منهما ، أو تفاوتهما في الانتساب إلى الفترة الزمنية التي يعيش فيها كلاهما ، وإنما أيضا وبوجه أخص، لكون القضية التي أثارتها المحادثة هي من قبيل المشكلة الفلسفية .

وعليه ومن خلال هذا التحليل وبحثا عن حل هذه المشكلة ، يتعين علينا بالضرورة ، الإشارة أولا ، إلى سمو العلم في تحويل عالم الناس والأشياء ، وفضله في محاربة الجهل ورعاية التحكم في الطبيعة ، ومن ثمة ، تيسير حياة الناس في تعزيز أبعادهم الروحية والفنية التي تنهار تحت وطأة الجهل واللامعرفة ؛ والتعرضُ ثانيا ، إلى مدى قصور العلم في تحقيق مهامه من الناحية المنهجية والتكنولوجية ، وفي مجال تقدير مصداقية الدين والحس الجمالي؛ مع التساؤل ثالثا ، لماذا يشكل العلم مصدر خير وشر في آن واحد ، في مستوى مقاصد الإنسان " هذا الكائن المجهول " — وهي مقاصد لا يمكن التنبؤ بها ولا التحكم فيما ينجم عنها — وحاجتِهِ إلى فلسفة القيم .

II– سمو قيمة العلم

أولا : محاربة الجهل ورعاية التحكم في الطبيعة

1– للعلم فضل كبير في نقل الإنسان من الفكر اللاعلمي إلى الفكر العلمي ، ومن غياهب الخرافة والسحر إلى نور الملاحظة المؤسسة على مبدأ العلاقات الثابتة بين الظواهر وعلى التحليل الموضوعي . لقد حرره من قبضة الروح الخيالية والميتافيزيقية الغامضة إلى فهم الأشياء المحيطة به فهما واضحا يقوم على نظام القوانين المنظّمة للكون وعلى ما تجود به المشاهدة المباشرة لما حوله .

2– وساعده من ثمة ، على التحكم في الطبيعة تحكما يسير باطّراد مع تقدم فهمه لها ، ليصبح أعظم من الكون . ولم يعد الكثير مما يشاهده ، لغزا مبهما على عقله في شتى مجالات الفضول العلمي : في ترقيته وتحريره ومساعدته.[270]

3– " إن العلم في الجملة ، يهذب العقل ويعلمه " [271] ؛ يهذبه ليتجاوز الخرافة والسحر، ويعلمه فهم الظواهر والتنبؤ بحركاتها والتحكم فيها . يقول " أ. كونت " : إن الفكر البشري مر بثلاث مراحل قبل الوصول إلى محطة الروح العلمية : المرحلة اللاهوتية

---

[270]– يقول "بوانكاري" في شأن الفلك ، إن هذا العلم نافع ، لأنه يرفع الإنسان فوق نفسه ويعلمه أنه ضعيف بجسمه ، عظيم بفكره . (H Poincaré, Valeur de la science, p 18)

[271]– غاستون بشلار ، فلسفة الرفض ، ترجمة خليل أحمد خليل ، ص ، (162–164) .

والسحرية، ثم المرحلة الميتافيزيقية ، وأخيرا المرحلة العلمية ؛ فكان في الأولى يعزو الأسباب إلى قوىً مفارقة للظاهرة ، وكان يعزوها في الثانية إلى خصائص الظاهرة ذاتها ، وأصبح يردها في الثالثة ، إلىَّ العلاقات الثابتة (بين ظواهر الطبيعة) المعروفة بالقوانين .[272] وهذا يعني أنه بالعلم استطاع الإنسان التخلص من انزلاقات الفكر اللاهوتي والخرافي والفكر الفلسفي الميتافيزيقي ؛ وبتعبير آخر ، فهو يحاول أن يفهم الظاهرة التي يشتغل بدراستها وأن يتنبأ بظهورها تحت ظروف تختلف إلى حد ما ، عن تلك التي درست فيها ، وأن يسيطر على ظهورها في سبيل تحقيق أغراض علمية . ويميل العلم بعد الفهم والتنبؤ ، إلى التحقيق وتغيير العالم .

يقول " أ. كونت ": " بالعلم يكون التنبؤ ، وبالتنبؤ يكون العمل " .

ثانيا : تيسير حياة الناس

1- واستطاع العلم أن يحل محل الأداة في مختلف نشاطات الناس ويُيَسِّر حياهم اليومية بحيث لم يعودوا يستغنون عما أوحى به هذا العلم في جانبه التقني ، من آلات وأجهزة وأدوات ، ولم ينكروا ما وفره لهم من يسر ومن تقدم في شتى مجالات أعمالهم ، في التعليم والصحة وغيرهما . لنكتف بمثالين ، أحدهما في الإعلام الآلي ، والآخر في زرع الأعضاء .

أ- إن نشاطات الناس في مجال المعلوماتية عموما وفي التعليم خصوصا ، لا يعقل ألا تأخذ بعين الاعتبار ما يتدفق اليوم ، من وسائل تكنولوجية متطورة لنقل الخبر . كما أنه لا يعقل أن يتسع مجال الإبداع التكنولوجي من غير أن تقابله احتياجات الناس ، في شتى الأعمال والانشغالات . إن السوق التكنولوجية ، توفر لقطاع التربية والتعلم مثلا ، سلسلة من الأجهزة والآلات والوسائل الراقية التي يمكن استعمالها خدمة لأهداف التدريس والتكوين. وفي استعمالها ، يتوفر الجهد والوقت ، وتتحقق النجاعة ، ويُخترق جدار المدرسة، وتنتقل المعلومات في رمشة العين ، إلى من يحتاج إليها ، من مكان إلى آخـر ، ومن بيت إلى بيت ، ومن قرية إلى قرية ، دون كبير بحث عنها ولا عناء .

---

[272]- إن مفهوم القانون مر عند " كونت " بمراحل ثلاث : في الأولى ساد الاعتقاد بأن علة الظواهر تكمن في أرواح تسكن الظواهر ، وفي الثانية انتشر تعليل الظواهر بذوات ملتصقة بتلك الظواهر ، وأما في المرحلة الثالثة ، فلم يعد فيها الاعتناء محصورا في ذوات الأشياء بل تعداها إلى معرفة كيفية حدوث هذه الأشياء وعلاقاتها الثابتة .

إن تدريس الفلسفة أخذ يتفاعل مع ما يجري في العالم من تحوُّل تكنولوجي وإبداع فكري . ولم يعد منكمشا ولا منفعلا أمام هذه الظاهرة العالمية . وأخذ يدمج ما يناسبه من وسائل تكنولوجية حديثة ، ضمن تعليمية المادة ، وتكييفها مع خصوصياتها ويسعى إلى تحديث أساليبه في حضور حوار فلسفي عن طريق الدطاشو ،[273] والولوج في بنك المعلومات لالتقاط معطيات معرفية متجددة — وليدة اللحظة — عن طريق شبكة الإنترنيت .

* **ومن الوسائل البيداغوجية** التي أثبتت جدارتها في توصيل الرسالة بالصوت — المنطوق والمنغوم — والصورة — الثابتة والمتحركة — وبطرق منهجية أسرع وأساليب فنية أنجع ، نذكر ما يأتي : التلفاز والفيديو التفاعلية والحاسوب والكاميرا الرقمية والدطاشو وشرائح أشرطة .

* **وبالإمكان إعداد** سيناريوهات لبعض الحصص الفلسفية ، انطلاقا من إشكالية ، وإخراجها وتوصيلها عن طريق الدطاشو أو عن طريق صبِّها وتركيزها في أسطوانات تعوّض الأشرطة السينمائية ، ويمكن توزيعها وبيعها .

* **ولم يعد يَخشى المتعلم** ما يترتب عن تغيّبه لحضور حصة تعليمية من نقص وثغرات ، ما دامت العبقرية التكنولوجية توفر له الوسيلة : فقد يأخذ ما يحتاج إليه من دروس عن طريق اتصاله الإلكتروني بموقع أستاذه أو موقع رفيقه في القسم . وبإمكان الأستاذ بهذه الطريقة ، استقبال أعمال طلبته ، ببريده الإلكتروني ليصححها ويقوِّمها ويعيدها إلى أصحابها بنفس الأسلوب الذي تم بها استلامها . ومن هنا ، ندرك بأنه يمكن إنشاء موقع داخلي خاص بمجموعة ما من الأساتذة أو من التلاميذ ، وعلى رأسهم الأستاذ .

* **ثم إن الحاسوب الآلي** ، لا يساعد المدرس والمتعلم على التواصل فيما بينهما في نطاق التعلم فقط ، بل يساعدهما أيضا — عن طريق شبكة الإنترنيت العالمية التي تعرف انتشارا واسعا يوما بعد يوم ، عبر العالم — على التحاور مع أشخاص ، لا يُعرف عنهم سوى عنوانهم الإلكتروني ، إذ من خلال هذه الشبكة ، يمكن لأي كان ، أن يطلع على كل المستجدات العلمية والمعرفية التي تشغله .

---

[273]_ الدطاشو (Data show) هو جهاز يمتاز بإسقاط الصور بشتى الألوان المختلفة على الشاشة ومزجها بالصوت والتحكم الفوري في مضامينها بالزيادة أو التهذيب أو التجميل أو التحريك ؛ إنه من أحدث الوسائل المستعملة في مجالات التعليم والتكوين .



* **وليس بالمستحيل** ، أن يكون لكل أستاذ أو مشرف تربوي أو مسؤول عن مؤسسة...، موقعُه بالشبكة حيث تُصبُّ فيه ، المعلومات المعرفية والإنجازاتُ التربوية ، و تنهل منه أيضا ، على حد سواء .

* **وربما لم تعد بعض القضايا** مطروحة بالأسلوب الحالي مثل موضوع الاكتظاظ وكذا موضوع المسافة ، ما دام باب التواصل مفتوحا بين الأستاذ والمتعلم في كل لحظة ؛ و يبقى من الضروري ، تقـنين هذا النوع من التواصل وتنظيمُه .

ثم إن القراءة لم تعد تقتصر على الأشكال التقليدية ، مثل الكتاب والدورية والصحيفة ، إنما تعدت إلى الأشكال الإلكترونية مثل الكتاب الإلكتروني ، والمجلة الإلكترونية التي أصبحت تمثل تحديا قويا للكلمة المطبوعة ، لأن نسخة واحدة منها كافية للوصول في ثوان قليلة إلى ملايين القراء دون الحاجة إلى نسخ أخرى ، مثل ما هو الحال في النشر العادي ، لأن هذه الوسيلة ، توصف بالنقل الفوري للمعلومات ، وبسهولة التخزين والاسترجاع ، والسعة الكبيرة للتخزين ، وبصغر الحجم ، وسهولة وسرعة الاستخدام . ومن ثمة ، يمكن الحصول على الكتاب على شكل إلكتروني مخزن ، كاملا وبسهولة ، وبأقل تكلفة .

ب- وتمكنت الجراحة من النجاح إلى حد بعيد في رد الحياة إلى القلوب التي وقفت وتزويد الإنسان بالأعضاء الصناعية مثل الكُلَى والرئات والأطراف للتغلب على كل صنوف الأمراض ؛ حتى أن بعض العلماء يتحدثون اليوم ، عن تأسيس " مصانع " خاصة تُختزن فيها أعضاء الكائنات الحية . وبهذا ، يتمكن الجراح [274] من اختيار قلب من القلوب أو كبد من الأكباد دون الاضطرار إلى نزع الأعضاء من فلان ورتقها لفلان آخر . [275] ولقد ارتفعت الحياة المتوسطة ، فيما يقول الملاحظون ، من 25 إلى 70 سنة . [276]

2- العلم يحصن العقيدة

إن العلم يخدم المتدينين من حيث إنه يؤيد عقيدتهم بأدلة لا يرفضها العقل . ولقد ظهرت في هذا الاتجاه ، نزعة دينية في أواخر القرن الماضي تلجأ إلى حقائق علمية للبرهنة على صدق

---

[274] - أو المريض

[275] - GRTaylor, La révolution biologique, p 91.

[276] - والاستنساخ ، واكتشاف عوالم فلكية من الإبداعات التي حققها العلم .



العقيدة ، وخاصة في الإسلام كما هو شأن الشيخ الزنداني [277]. فهذا العالم العربي استطاع أن يقنع بهذا الأسلوب عددا من الناس — فأسلموا — فضلا عن المسلمين الذين يجدون في الاكتشافات العلمية ما يزكي إيمانهم ويقوي روحانيتهم . لقد بيَّن أن الآيات الربانية التي يمثل بها الله في القرآن الكريم والأمثال التي يضربها ، كلّها صحيحة ، لأن أبحاث العلماء تؤيدها ؛ ولا مجال للشك فيها . وهذا يدل على أن للعلم دورا إيجابيا في تحصين العقـيدة وتطعيم الإيمان [278].

ويتأكد اليوم ، أكثر فأكثر ، وفوق هذا وذاك ، أن الحقائق التي يمدنا بها العلم تُنوِّرنا وتوجهنا إلى فهم أعمق لما ورد في القرآن الكريم من آيات علمية . ولم يعد مثلا ، فهمُنا للنفوذ " من أقطار السموات والأرض " [279]، محدودا بعد نزول الإنسان على سطح القمر والرحلات المتكررة حول كوكب المريخ وغيره [280].

3- تأكيد الانسجام الفني

إن الفن يستلهم اليوم العلم ، ويستلهم القوانين الطبيعية التي يكتشفها العلم ، باعتبار كليهما يبحث عن الانسجام الكوني . فهو يحاول أن يرى ويسمع ويترجم كل الأشياء على طريقته الخاصة أي يحوِّلها إلى صورة ألحان وأشكال وألوان متناغمة ساعيا إلى جعل صنعته جزءا من نظام العالم بحيث لم يعد في الفن شيء بسيط ويتيم أي منتزَع من سائر الكون ذلك الانتزاع المصطنع . والعلم من جهته ، ليس مجرد بحث عن نظام العالم ؛ إنه يسعى أيضا ، إلى اكتشاف ما فيه من جمال من خلال نشْدان الانسجام الذي يحكم ظواهره . وفي هذا الاتجاه ، يقول " بوانكاري" : "إن العلم ليس حَقيقيا وحسب ، إنه جميل " .

---

[277]– يرى " عبد المجيد الزنداني " في كتابه " إنه الحق " ، أن قليلا من العلم يبعدنا عن الله ، وأن كثيرا منه يقربنا منه . فمن لم يتمكن من الشعور بوجود الله ، فبمستطاع العلم أن يبرهن عليه . ثم ألم يقل الله تعالى في كتابه العزيز : " إنما يخشى الله من عباده العلماء " ؟ (فاطر ، 28) . Cheikh Abdel-Majid Zendani, Ceci est la vérité, P. 41 ; 53.

[278]– " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق " (فصلت ، 53) . ومن تفسيرات هاته الآية أن المراد بآيات الآفاق ، الآيات الفلكية والكوكبية وآيات الليل والنهار وآيات الأضواء والإضلال والظلمات وآيات العناصر الأربعة وآيات المواليد الثلاثة [...] والمراد بأنفسكم ، الدلائل المأخوذة من كيفية تكوّن الأجنة في ظلمات الأرحام وحدوث الأعضاء العجيبة والتركيبات الغريبة [...] فنريهم من هذه الدلائل أن نزول الشبهات عن قلوبهم ويحصل فيها الجزم والقطع بوجود الإله القادر الحكيم العليم المنزه عن المثل والضد . (الرازي ، التفسير الكبير ، ج. 27) .

[279]– الرحمن ، 33 .

[280] إن اللون الأحمر الذي يُعرف به كوكب المريخ جعل القدماء يدعون الكوكب هذا تارة ، بإله الحرب (Arès) — مع الإغريقيين — وتارة ، بكوكب الموت (Nirgal) — مع البابليين — وتارة بكوكب النار — لدى أهل الشرق الأقصى من صينيين وبابليين وكوريين وفيتناميين. وهو كوكب يحتوي على قنن جليدية أو بحار مائية [illegible]

III– مدى قصور العلم في تحقيق مهامه

أولا : إن العلم على اختلاف أصنافه ، لا يدرك من الحقيقة ، إلا ما تسمح به طرائق العمل وأدواتها

1– إن انتقال فكر الإنسان إلى محطة الروح العلمية ، لا يعني اختناق محطة الماورائيات ولا تلاشي المحطة اللاهوتية أو السحرية ما دامت هاتان المحطتان الأخيرتان متضمنـتين في أبعاد هذا الإنسان حيث تتعايش في الحقيقة ، المحطاتُ الثلاث دون اصطدام . أما التحكم في الطبيعة الذي اهتدى إليه بفضل العلم ، فإنه لا يعني تحكما تاما ، ولا يعني أن الإنسان أصبح يدرك كل الألغاز التي ينطوي عليها عالمه . وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن العلم لا يدرك كل الحقيقة .

2– هذا ، وإن العلم يضيِّق الفكر ؛ إنه عند الماديين ، قائم على القياس بحيث إن كل ما ليس قابلا للقياس من الأشياء يعتبر خارجا عن حدود الطبيعة . وما هو خارجٌ عنها ، يريد العلم المادي ألا يصل إليه ، ولا يجهد نفسه في البحث فيه ، كالفلسفة مثلا ، والعقائد الدينية والميثولوجية ، والمذاهب الأدبية ، وهو قدر ضئيل لا يروي غليل محب الاستطلاع . إنه يغلق أبواب المعرفة أمام العقل الإنساني ؛ " فلا يفكر ، ولا يبحث إلا في الدائرة الضيقة التي رسمتها له المعامل والآلات وحددها العلماويون المحدثون أنفسهم الذين يستنكرون البحث في الماورائيات " .

ثانيا : من عواقب ازدهار العلم والتكنولوجيا

واعتقال الفكر في مجال ضيق ، لا ينجر عنه فقط ، السكوتُ عما يجهله العلم والإعراض عن ثغراته وحدوده [281] ونفي الوصول إلى الحقيقة المطلقة ، بل ينجر عنه أيضا ، التلوُّث — جوا وبرا وبحرا — الذي يؤثر على الإنسان جسميا ونفسيا واجتماعيا .

---

[281]– إن العلم ، فيما يقول " فوراستيي " ، يريد أن يجر إلى السكر عالما لا إنسانيا بإلغاء ما يعجز عن معرفته . ويقول أيضا: إن العلم لا يتطلع على كل شيء . " لقد وجدت وقائع كثيرة عبر الزمان الجيولوجي وما قبل التاريخ ، والتاريخ ، ولم تعد موجودة اليوم ، وبالتالي لا يمكن ملاحظتها [...] كذلك توجد وقائع كثيرة اليوم ، لا تعود موجودة يوم يلتفت الإنسان إلى ملاحظتها " . ويقول أيضا : إن العلم لن يدرك نهايته ولن يبلغ غايته ، وإن قوانينه التي وصل إليها ، ليست القوانين النهائية . إن حقائقه حقائق نسبية وليست مطلقة . وكل تجربة يقوم بها العالم ، تعتبر نسبية بالقياس إليه وبالقياس إلى أدوات التجربة .

1- " إن مجرد الحياة وسط المدن الحديثة بما يمتلئ به جوُّها من غازات سامة ، لا تفتأ تتصاعد من احتراق البترين في السيارات ومن مراحل المصانع وما يتعرض له الإنسان العصري من ضجيج مستمر متواصل وما يؤدي إليه تلاحق الحوادث والأخبار وسرعة المواصلات من توتر مستمر في أعصابه " .

2- وصار من الصعوبة بمكان اعتقاد أن العلم في جميع فروعه ، يوفر كامل أسباب الراحة والسعادة . فالطب مثلا ، لم يستطع حتى الآن ، أن يقلل من الآلام البشرية إلى الحد الذي يتبجح به . أصبحت أمراض القلب أكثر انتشارا ، وكذلك أمراض السكر ، وأمراض الجهاز العصبي الرئيسي [والسيدا] لا عداد لها . إن الأمراض قد غيرت طبيعتها أو يبدو أن الجسم أصبح سريع التأثر بأمراض الانحلال[282] .

3- هذا فضلا ، عن أنه زاد من سيطرتنا على العالم المادي ، دون أن يُعدنا لمواجهة المشاكل الاجتماعية الخطيرة التي تنجم عن ظاهرة التلوث . أليست هي تطبيقات العلم التي تتسبب في الاضطرابات بين الناس ضاربة صفحا عن الأشغال اليدوية والتقليدية ، وغير مكترثة بأصالة العلاقات الأسرية والثقافية وغيرها ؟ وما زال الجوع يحصد الملايين من البشر . يقول في هذا الشأن " جوزوي دي كاسترو " (Josué De Castro) : " كبرت وانطلقت عبر العالم وعرفت مناظر أخرى . إلا أنني لاحظت محتارا ، أن ما كنت أظن أنه في البداية ظاهرةٌ محلية ومأساةُ حيٍّ ، إنما هو في الواقع مأساة العالم بأسره " .

ثالثا : لا يقاس الدين بمقياس العلم

وفي مجال الدين ، لا يهم إذا كانت العلوم تؤكد ما ينطوي عليه المصحف الكريم من حقائق علمية ، بقدر ما يهمنا بأنه كلما تقدمت وازدهرت ، زادتنا إمكانيات من أجل فهم مضامين هذا المصحف ، ووسعت آفاقنا من أجل التقرب إلى الله . ومع ذلك ، يبقى الدين فوق العقل العلمي ، لأنه من الله ، ويبقى هذا العقل العلمي ، لأنه من الإنسان هذا الكائن الذي مهما كانت عبقريته في توسيع معلوماتنا ، لا يقوى على إدراك كل الأسرار العقائدية .

---

[282]- الإنسان ذلك المجهول ، ترجمة ، عادل شفيق ، (95-96) .



رابعا : اضطراب الحس الجمالي

ومن الناحية الجمالية ، إن العلماء يشوهون الطبيعة ، [283] ويشوشون أذواق الناس . ويفرض عليهم اتصافُهم بالموضوعية واستعمالهم لغةَ التكميم ، النظرَ إلى هذه الطبيعة كشبح مجرد وجاف ، ويصوغون ظواهرها من المشخص إلى المجرد ، ومن الخاص إلى العام ، غير مكترثين بما فيها من تغير وخصوصيات يرغب الفن في تصويرها وتخليدها .

يقول الكاتب الأنكليزي " روسكن " (Ruskin) : إن أبنية المعامل تشوه الطبيعة ، وأوساخها تفسد الأرض والمياه ؛ فلا يبقى في الكون أثر للجمال ، ولا في النفوس شعور بالفن . وقيل إن العلم يجفف القلب ، ويربطنا بالمادة ، ويميت فينا الشعر ، وإنه في تجلياته التقنية يذهب بأصالة ذكرياتنا . [284] وفي كلمة ، إن العلم بالنظر إلى دائرته المحدودة وإلى مفهومه المادي ، يهمل الإنسان من حيث هو إنسان.

ولكن ، هل يجب على وجه العموم ، الصبر على عواقب العلم وتفضيلها على عواقب الجهل ؟ وهل يجب على وجه الخصوص ، اختيار مطالب الناس الاجتماعية وتفضيلها على حاجاتهم العقلية ؟

IV– لماذا يشكل العلم مصدر خير وشر في آن واحد ؟

أولا : مصدر المشاكل

إن ما يترتب عن الاكتشافات والاختراعات من عواقب ، لا تعود في الحقيقة ، إلى العلم كأداة معرفية ، وإنما إلى الإنسان باعتباره مصدرَ مقاصدَ مُبيَّتة ونيات مضمَرة . هو المبدع ، وهو المخطِّط والمهندس لأهدافه ، وهو المختار لطريقة استثماره للعلم نظريا كان أو عمليا ؛ لأنه هو مرجع الأهداف والغايات ، وصاحب التخطيط والإرادة ، ومن الصعوبة بمكان التنبؤ بها .

ولهذا فإن العلم لا يستحقُ هذه التهمة الباطلة . [285] فما تزال خبايا الطبيعة البشرية تنفلت من مجال علمنا إذا ما قورنت بظواهر الطبيعة الفيزيائية . " إن جميـــع ما حققه العلماء من تقدم ، فيما يتعلق بدراسة الإنسان ، ما زال غير كاف ، وأن معرفتنا بأنفسنا ما زالت

---

[283]– إن تشويه مشاهد الطبيعة بحكم فعل التكنولوجيا ، يخدش مشاعر الناس ويفسد أحاسيسهم الجمالية .

[284]– ما دامت الجرافات تخرب الأطر الاجتماعية المادية للذاكرة كالأزقـــة والأكواخ والبيوت القصديرية وما تختزنه من ذكريات ، وفتح الطرق الجديدة ، كما تذهب إلى ذلك نظرية " هالفاكس " (Halbwachs).

[285]– لابن رشد في فصل المقال رأي في أخطاء العلم أو " الصناعة " ؛ انظر أواخر المشكلة الثانية (ص ، 64–66)

بدائية في الغالب [...] ولقد أدى جهلنا بأنفسنا إلى تزويد علم الميكانيكا والطبيعة والكيمياء بالقوة التي مكنتنا من تعديل أشكال حياة أسلافنا كيفما اتفق [...] فإن التقدم الضخم الذي أحرزته علوم الجماد على علوم الحياة ، هــو إحدى الكوارث التي عــانت منها الإنسانية " .[286] ويخلص الدارسون السيكولوجيون في هذا الاتجاه ، إلى أن أمل الإنسانية الوحيد في الخلاص من أزمتنا الحالية ، هو في فهمنا لطبيعتنا ، هو في التقدم العلمي في مجال السلوك الإنساني . فإذا ما استطعنا أن نلاحظ السلوك البشري ملاحظة دقيقة وموضوعية ، وإذا ما فهمنا طبيعة هذا السلوك والعــوامل المؤثرة فيه ، استطعنا أن نوجهه إلى الطريق الصحيح . وعلى هذا الأساس ، يمكن القول بأن ازدهار العلوم في مجال الطبيعة الفيزيائية لا معنى له ، ما لم يصاحبه ازدهارٌ في الدراسات الخاصة بظواهر الإنسان في أبعادها النفسية والخلقية والفكرية . إن التأخر الروحي والفلسفي أصل كل بلاء .

ثانيا : تنشيط فلسفة القيم

إن ما آل إليه الازدهار الحضاري اليوم ، هو نتيجة " خيالات الاكتشافات العلمية وشهوات الناس وأوهامهم ونظرياتهم ورغباتهم ، وعلى الرغم من أنها أنشئت بجهودنا ، فإنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا وشكلنا " (برغسون) . وينصح كثير من المفكرين بتنشيط فلسفات القيم وتحرير الفرد من العبء الثقيل الذي يرهق وجوده من كثرة العلوم الطبيعية ، والسمو به إلى غايات شريفة ، والسعي إلى طلب الحقيقة لذاتها . ولكن ، يجب ألا يُنشر العلم لذاته فقط ، ولا لرشاقة وسائله ، ولا لتألق جماله . إنما يجب أن يكون هدفه ، فائدة الإنسان المادية والروحية .[287] ولهذا ، لا يجب أن يتطور علمنا أو اكتشافاتنا على حساب قيمنا العليا من غير إدراك سابق لنتائجه . حقا ، إن الطيران قد يصلح لمساعدة المنكوبين وتيسير شؤون المسافرين لأداء مهامهم الاجتماعية والدينية وغيرها ، ولكن ، قد يصلح أيضا ، للقصف والتدمير الشامل للحرث والنسل . وأن التبعات تقع على الإنسان صاحب التخطيط المبيَّت والمقاصد الفاسدة . وبمستطاع العلم في سياق الروح القيمية ، النموَّ في المستقبل ، إن هو جعل نصب عينيه المثل العليا التي تخدم مصالح الإنسانية .

---

[286] – ألكسيس كاريل ، المصدر السابق ص ، 114 30 .

[287] – إن الآلية بحاجة إلى صوفية ؛ استأنس بـ" هنري برغسون " ، منبعا الأخلاق والدين ، الأعمال الكاملة ، ترجمة ، سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم ، (333–334) .

H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, P. (330-331) .

خاتمة : حل المشكلة

وفي الخاتمة ، يمكن القول بأن العلم مهما اتسعت مجالاته وتدققت تخصصاته ، لا يستطيع بلوغ الحقيقة المطلقة ، لأن هذه من مهام الفلسفة ؛ وما يدركه في استنتاجاته واستقراءاته من معطيات ، ما هو في النهاية إلا حقائقُ نسبية تابعة لظروف العمل وشروطه ، فضلا عن طبيعة الظاهرة المبحوثة ، وذلك حسب أن نكون في العلوم القائمة على الاستنتاج أو العلوم القائمة على الاستقراء أو العلوم التي تشتغل بالإنسان هذا الكائن المعقد والمتغير . والغريب في الأمر ، هو أن العلم على الرغم من أنه لا يزعم القبض على الحقيقة الثابتة والمطلقة ، ولا بأن ما حققه من إبداعات جلبت كل السعادة ، غيَّر وجه العالم ، وفتَّح عيون الإنسان وحسَّسه بأنه قادر بعبقريته المحدودة والمحترمة ، على خلق معجزات تتعلق بفهم الطبيعة والتنبؤ بظواهرها والزيادة التدريجية في التحكم فيها . وعلى الرغم من كل هذا ، فإنه من الحكمة القولُ بأن العلم إذا كان لا يوفر لنا كل أسباب السعادة المادية والمعنوية ، فكم نكون بدونه تعساء ؟

***

وكمخرج للإشكالية الرابعة ، إن وراء الإنسان ميولا مختلفة ، بعضُها يحفِّزه ـــ بدافع التعالي ـــ إلى البحث عن الحقيقة المطلقة ، وبعضها الآخر يحركه ـــ بدافع الفضول والتكيف ـــ نحو فهم عالم الأشياء الذي يحاصره ونحو التحكم فيه . وهو فهم لا يكتفي بمجال الظواهر الطبيعية ، بل يتسع إلى مجالات تمسه كإنسان من حيث إنه يشارك في صنـــع الأحداث التاريخية ، وكائن ينسج علاقات اجتماعية مع غيره من الناس ، وينفرد بمشاعره وأحاسيسه وشخصيته . ومهما اتسع فهمه في كل هذه المجالات وتدقق ، فإنه لا يبلغ مبلغ الحقيقة المطلقة التي لا يقيدها قيد ، لأن ما يقف عليه ما هو في الواقع سوى حقائق نسبية . ولكنه إذا كان أمام واقع الأشياء المتغير ، ولا يعقد أملا في الوصول إلى نتائج ثابتة وصحيحة ، فإنه يملك من الميول ما يجعله يطمح إلى تخطي حدود الزمان والمكان، فيتوق إلى الدخول في عالم آخر هو عالم المثل العليا والمبادئ المطلقة . فهو من جهة ، يجد في الحقيقة النسبية فائدة علمية وعملية، ويجد من جهة أخرى ، في السعي إلى الحقيقة المطلقة لذة نفسية وعقلية . وتتراءى الحقيقتان في مختلف أصناف المعرفة التي خاض فيها كالفلسفة والعلوم المعيارية وكذا العلوم التي تهتم بما هو كائن . ولكن هذا التمييز بينهما ألا يعد قيدا لإحداهما وفرصة لوضعها تحت قبضة النسبية ؟

الإشكالية الخامسة

إن حركة التنافر والتجاذب التي تحكم حياة الناس ، قد تطغى عليها مظاهر العنف واللاتسامح حيث تضطرب حدود الحرية والمسؤولية ، وتفتر العلاقة التكاملية التي تجمع بين هذا الأنا وذاك . فكيف إذن ، يطمح الناس والحالة هذه ، إلى العيش في ظل عولمة يعود فيها الشتات إلى شمله ؟

12- المشكلة الأولى : الشعور بالأنا والشعور بالغير

هل شعور ذاتي بذاتها ، متوقف على معرفة الغير ؟ وهل يكفي أن أكون مغايرا عن الآخرين ، حتى أكون أنا ؟

13- المشكلة الثانية : الحرية والمسؤولية

إذا كانت المسؤولية مشروطة بالحرية ، فماذا يبقى لها من مشروعية ، أمام المناصرين للجبر والحتمية ؟

14- المشكلة الثالثة : العنف والتسامح

إذا كان من الحكمة مواجهة العنف باللاعنف ، واللاتسامح بالتسامح ، فكيف نهذب مبدأ التناقض القائل بأن المتناقضين لا يجتمعان ؟

15- المشكلة الرابعة : التنوع الثقافي والعولمة

كيف يمكننا تصور بقاء الأمم بثقافاتها المتنوعة ، و إثبات الذات ، أمام تحديات العولمة التي تُقرر مرجعيات المستقبل ؟

(12) المشكلة الأولى

[الشعور بالأنا والشعور بالغير]

هل شعوري ذاتي بذاتها متوقف على معرفة الغير ؟

وهل يكفي أن أكون مغايرا للآخرين حتى أكون أنا ؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I– مدخل إلى المشكلة : طرح وضعيات مشكلة وتحليلها

أولا : الحكم بالمماثلة

ثانيا : الطريق إلى معرفة الذات

II– كيف نميز بين الأنا ، والذات والغير ، للوصول إلى أن الوعي هو الذي يحدد معرفة الذات

أولا : التمييز بين الأنا ، الذات والغير

ثانيا : الوعي وتشكيل الذات

ثالثا : اعتراضات على التفسير بالوعي

III– معرفة الذات بين المغايرة والتناقض

أولا : معرفة الذات تتوقف على التقابل والمغايرة

ثانيا : معرفة الذات تتأسس على التناقض

ثالثا : اعتراضات على التفسير بالمغايرة والتناقض

IV– التواصل مع الغير يؤسس المعرفة بالذات

أولا : الحذر من طمس الغير

ثانيا : التواصل عند " سارتر "

ثالثا : التواصل عند " غابريال مرسيل "

V– بين الطرح المجرد والممارسة العملية

أولا : الطرح المجرد

ثانيا : الممارسة العملية

خاتمة : حل المشكلة

مقدمة: طرح المشكلة

الإنسان كائن مدني بالطبيعة ، يعيش مع غيره من الناس في تفاعل وتكامل وفي تنافر وتجاذب. وفي حركته هاته ، يحصل له إدراك ذاته ، وفي الوقت نفسه يتميز بها عنهم . هذا الوضع المتميز بالحركية والتغير يدفعنا إلى محاولة بحثه من خلال طرح المشكلة الجلية الآتية : هل شعور الإنسان بذاته متوقف على معرفته لغيره ؟ وهل يكفي أن يكون مغايرا للآخرين حتى يكون هو ؟

للإجابة عن هذه الإشكالية، نقترح الخطة الآتية:

I– مدخل إلى المشكلة : طرح وضعيات مشكلة وتحليلها

أولا : الحكم بالمماثلة

الوضعية المشكلة الأولى : إذا واجهتَ مشهدا من مشاهد الحياة اليومية ، ورأيتَ أمامك ، امرأةً دموعُها تسيل ، تُصدر ألفاظا غيرَ مفهومة تُشبه كلَّ الأصوات ، وحركاتُ جسمها يَبدو عليها الاضطرابُ ، فما عساك أن تقول ـــ و الحالة هاته ـــ إن كان لا بد لك من إصدار حكم ، وماذا تقرر ؟ فهل المرأة تبكي بكاء الحزن ؟ أو بكاء الفرح أو ماذا ؟

من الاحتمالات الواردة في هذه الوضعية المشكلة ، ما يلي :

قد تبكي هذه المرأة لأنها فعلا حزينة ، والحزنُ انفعال ، ولا يمكنها أن تتحكم في لغتها ، ولا في حركات جسمها ؛

قد تبكي من شدة الفرح ، والفرحُ انفعال أيضا ، يغيب فيه ـــ لفترة ـــ الوعي[288] والإرادة ؛

قد تدمع عيناها لأنها ممثّلة ، ودورُها يفرض عليها أن تمثل الحزن والكآبة ؛

قد تدمع عيناها لأنها ممثلة ، ودورُها يفرض عليها أن تمثل الفرحَ الشديد ؛

قد تدمع عيناها استجابة لمنبّه ، كما تصنع بعضُهن عند حضور جنازة ، وذلك بصورة اندفاعية وآلية ؛

وقد تسيل دموعُها لالتهابٍ مُزمن في مدمعها .



[288]– ونحن هنا ، نستعمل الوعي أو الشعور بمعنى واحد .



على أن هذا الحكم الصادر عنك ، ليس بعيدا أن يكون حكما ناتجا أن المماثلة بينك وبينها ؛ لأنك أمام هذا الوضع — وفي هذه الحالة أو في أحد هذه الاحتمالات أو في كلها — يكون سلوكُكَ مُماثلا لسلوك هذه المرأة .

وللتواصل مع الغير ، هناك ثلاثة احتمالات :

1– احتمال " التآثر " معا ، أي التشارك الفعلي في ألم ، أو فرح كما هو الحال في وضعيتنا هاته ؛

2– احتمال مقاسمة الغير في هذا الانفعال مع اعتباره انفعالا لهذا الغير ، سواءٌ كان بحضوره أو عن طريق التفكير فيه قصدا ؛

3– احتمال التفهم الانفعالي الذي لا يقتضي الاتحادَ : وهو مجرَّدُ أنك تتفهَّم هذا الشخص الذي يعاني من محنة أو ينتابه انفعال الفرح ؛

ولكن ، هل هذا يعني أنك المقياسُ الفصل ؟ فقد لا تستجيب بالضحك لِنُكتة ما ، في الوقت الذي يستجيب فيها غيرُك بالضحك ، وقد لا تبكي لما يبكي له ؛ وهكذا ... وهنا ، تتدخل عدة عوامل لتفسير هذه المفارقة : منها ، طبعُك ، وثقافتك ، وتجربتك ؛ ويكون معنى هذا ، أنك لا تصيب دائما في أحكامك على الغير ، لا بل أحيانا حتى في حالة يكون فيها المحكوم عليه مُنتميا إلى نفس الثقافة التي تنتمي إليها وقد مرَّ بنفس التجربة التي مررتَ بها[289] .

وإذا فشلنا في معرفة غيرنا ، فهل في مقابل ذلك ، نعرف أنفسنا ؟ فهل أعرف ذاتي ، وأشعر بها كذَات مغايرة لذوات الآخرين ؟ فقبل الحكم على الغير ، من المنطقي أن أكون عارفا بذاتي أو شاعرا بها . لنترك السؤال معلقا لفترة ، وننتقلْ إلى وضعيةٍ مشكلة أخرى . وفي هذه الوضعية الجديدة ، سيتأكد لك بأن التعبير عن الأنا يتجاوز الاعتبارات الفيزيولوجية والاجتماعية .

---

[289]– طريقة التحية بين هذا وذاك تختلف حسب المكان والزمان والحضارة والتربية ؛ وهذا الاختلاف قد يصل إلى حد التناقض والتنافر . إن معرفتنا بالغير تقوم عادة على تفسير مظهره الجسمي وسلوكاته ، أقوالا وأفعالا . وهذه المعرفة هي حاصل استدلالٍ تماثلي : فنستنتج أن الغير عندما يَصدر عنه موقف ما ، يشعر بنفس الحالة النفسية التي نحس بها عندما يكون لدينا نفس الموقف . وهذا خداع ، كما سنرى .



ثانيا : الطريق إلى معرفة الذات

الوضعية المشكلة الثانية :

لو طرحنا عليك أو على غيرك سؤالا ، ما عساه أن يجيب : من أنت ؟ قد يقول :

- أنا فلان ؛

- أو أنا فلان بن فلان بن علان .... بن " فاطمة الزهراء " بنت النبي محمد (ص) ؛

- أو أنا مَنِ اكتشف الدورة الدموية الصغرى ؛

- أو عندما يقول في أثناء حديثه، أنا لعبت الدور السينمائي الفلاني أو أنا توسَّطت للإصلاح بين هذا وذاك .

ففي هذه الإجابات ، هل المتحدث المجيب يقصد الذّاتَ في حد ذاتها ؟

فالجواب بفلان ، يحدد اسمَه في البيت وفي العائلة أو في سياق وضعية اجتماعية ما ؛

والجواب الثاني ، لا يحدد فقط، أصله العائلي من خلال سلسلة الأسماء التي يعرضها فيها ، بل يشير إلى انتسابه إلى البيت الشرفي الذي يَصِله إلى النبي (ص) عن طريق ابنته " فاطمة " ؛

والجواب الثالث، يقصد به مكانته العلمية في تخصص من التخصصات.

ولكنْ ، هذه الإجابات كلُّها ، لا تحمل إشارة إلى (أنا) المتكلم كذات شاعرة ، ولا كحقيقة جوهرية فردية تميزه . لنستمرْ في التعامل مع هذه الوضعية ، ومع مثال آخر : فنسألك مثلا ، ما ترى ، وأنت واقف أمام المرآة ؟ فإن قلت :

- أرى وجهي (أو رأسي) ،

- أو أرى روحي (أو نفسي أو عمري) ، لَوَافَقْتَنا في القول بأن رؤية الوجه (أو الرأس بالمفهوم العاميّ) ، في الجواب الأول ، هي — إن لم يكن المقصود بها الوجه بالمعنى الفيزيولوجي — نوعٌ من التعبير لدى صاحبها عن ذاته السطحية التي لا تتغلغل أعماقَها . لنكنْ صادقين مع أنفسنا ! فإن الكثير منا أمام السؤال : من أنا ، يقدم لك عددا من الكلمات المحددة :

- أنا فلان ، أو أنا شخص ، أو أنا هو أنا . أنا جزائري ؛ ولكن هذا الجواب فضفاض ؛

- أو أنا تلميذ في النهائي ؛ أو أنا هو جسمي ؛ لكن كيف يتموقع هنا ، الأنا بالنسبة إلى الجسم ؟ فهل جسمي هو أنا أو هو لي ؟



والقول بأنني أنا هذا الطبع ، قد يُقبل ؛ ولكن ، هل طبعي هو أنا ؟ وهل أنا شـخص ، معناه آنا هو الشخص .[290]

وهذا طريق يرتقي بي إلى معرفة الذات ، لأن تعريفي بأني شخص ، معناه لا أعتبر نفسي كمجرد فرد ، وإنما هو الاعتراف بالقيمة العالمية للهُوية ، وهي قيمةٌ تتواجد في كل واحد منا ، وليست قيمةً خاصة . ولكن ، هذا لا يساعدني على معرفة من أنا أيْ كشعور ؟ فهذا يمكّنني فقط ، من الحقوق والواجبات !

ورؤية الروح أو النفس (أو العمر بالعاميَّة) أمام المرآة ، تثير بعض الاحتمالات ، منها : هل هي كلُّ ما تُظهره المرآة من جسمك ، أو هي كل ما يريده الغير أو المجتمع أن يـراك عليه ، أو هو بعض ما يعبِّر عن وجود أناك . وفي هذا الاحتمال الثالث ، يمكنك أن تتخطى النطاق المادي والفيزيولوجي والاجتماعي ، لتقف على ذاتك في مقرها السيكولوجي . ومن هنا ، تبدأ معرفة الأنا بالشعور .

هذا ، وإذا كان الشعور بالبرد ظاهرةً فيزيولوجية ، فإن الشعور بالإحساس الداخلي كالهدوء والعاطفة والإيمان ، هو ظاهرة نفسية ؛ وإذا كان الشعور بالعالم الخارجي هو شعور بشيء ، فإن الشعور بما يجري في العالم الباطني هو شعور تلقائي خاص وحميمي ؛ وإذا ألحقنا به " شيئا "، قلنا : الأنا هو شعور الذات بذاتها ، أو شعور الذات لذاتها . والكائن الشاعر بذاته هو في النهاية ، من يعرف بأنه موجود ، وبأنه يُدرك ذاته بذاته من خلال حدسٍ يسمح له ببناء تمثلٍ ذهني عن ذاته . والحق أنه من الصعب هنا ، فصلُ الشعور بالذات عن معرفتها ، لأنه من أجل أن نعرف ذواتنا، من الضروري أن نكون موجودين ؛ وحتى نكون موجودين ، لا بد من الشعور بالذات ؛ وهذا الشعور بالذات يجسده بعضُهم بالتفكير أمثال " ديكارت " (1596—1650)[291] أو بالحدس أمثال " برغسون " (1859–1941) .[292] وبعد هذا المدخل ، نشعر بالحاجة إلى ضبط بعض المفاهيم الأساسية التي استعملناها ؛ و إلى تحديد الوعي الذي يتولى تشكيل الذات .

II– كيف نميز بين الأنا ، والذات والغير ، للوصول إلى أن الوعي هو الذي يحدد معرفة الذات ؟

---

[290]– فالشخص هو فاعل أخلاقي يملك كرامة في ذاته ، لا تمتلكها الأشياء التي لها سعر . والوعي بأنني شخص يفرض على الآخرين أن يحترموني .

[291]– انظر ، ديكارت ، تأملات في الفلسفة الأولى ، الترجمة العربية ، عثمان أمين ، التأمل السادس ، الجزء 17 .

[292]– انظر ، هنري برغسون ، الطاقة الروحية ، قسم الشعور و الحياة ؛ وكذا ، مدركات الشعور المباشرة .

أولا : التمييز بين الأنا ، الذات والغير

في البدء يجب أولا ، التمييز بين المفاهيم الآتية :

1- **الأنا**: هو في اللغة ، ضمير المتكلم.؛ ويستعمل في الاصطلاح ، للإشارة إلى النفس المدركة التي هي بحسب " ابن سينا " (980-1037) عبارة عن " ماهية ثابتة وقارة خلْف ورَاء كل الأعراض والمتغيرات التي لا يتوقف بدنُه (الإنسان) عن معرفتها ". والأنا في التحديد الفلسفي ، تطلق على الذات المفكرة العارفة لنفسها في مقابل الموضوعات التي تتميز عنها . فهي الوعي الذي تملكه الذات عن فرديتها المميَّزة عن الأشياء ذات الوجود الخارجي المادي الموضوعي .

2- **والذات** : هي النفس أو الشخص ؛ وهي في اللغة ، ذات الشيء : هي نفسه وعينه . أما في معناها الفلسفي ، فتعتبر جوهرا قائما بذاته ، وأنه ثابت لا يتغير على الرغم مما يلحقه من الأعراض بمثل الصحة والمرض ، الغنى والفقر ، والصبا والهرم . كما يصدق اللفظ على الماهية [293] التي يراد بها حقيقة الموضوع أو الشيء .

3- **أما الغير** : فهو في اللغة العربية ، المخالف والمعارض وهو أيضا ـ وفي بعض الحالات ـ الطرف المقابل الأسوأ ؛ ويتأكد هذا المعنى في اللغة اللاتينية ، حيث إن الغير (autrui) مشتق من (alter) وهو الأجنبي والمخالف . وهو عند الإغريقيين يعني غير الإغريقي ؛ ومَنْ ليسوا إغريقيين يُدعوْن البَربَار والبربارُ عندهم ، ليسوا بشرا في الأصل ، لأنهم خارج حضارتهم . وهذه الظاهرة عرفتها كثيرٌ من الشعوب والأمم عبر العصور والحضارات .

وهو في المجال الفلسفي ، خلاف الأنا أو الهوية . إنه اللاأنا الذي يشير إلى كل ما كان موجودا خارجَ الذات المدركة ومغايرا لها ومستقلاً عنها . فهو الآخر الذي لا يشارك الذاتَ أحوالَها ، من انتماء عرقي وحضاري وثقافي . وعلى هذا ، يتحدد الغير في جميع الأحوال بالسلب ، فهو ليسَ الذَات أو الأنا . ولم تلبث الفلسفة القديمة نفسُها أن راجعت نظرتها إلى هذا الموضوع ، منطلقة من أن الغير هو أنا آخر . وهذا يوحي بالتساوي والتشابه بينهما .

وعلى الرغم من أنه جسم يشغل في الفضاء مكانا مغايرا عن مكاني ، فإنني أعقد له شعورا ، وفكرا ، وحياة انفعالية من نفس الطبيعة التي تنتسب إليها حياتي الذهنية .

---

[293] - الماهية (Essence) هي حقيقة الشيء أو جوهره ؛ وهي في هذا السياق ، ما يجعل الإنسان إنسانا ، أي ما يتميز به عن سائر المخلوقات كالتفكير ، مثلا .



ثانيا: الوعي وتشكيل الذات

يُعرف الإنسان بالوعي ، وبواسطته يدرك أنه موجود وأن العالَمَ من حوله يوجد كذلك ، وأن الأنا (الذات) يتأسس كموجود بواسطته ؛ وهو وعى يصاحبها طيلة وجودها . ومن هنا، لا يخرج الوعي عن أن يكون وعيا بالذات أو وعيا بالموضوع . فالشعور أو الوعي يتحدد قبل كل شيء بالقدرة على قول أنا ـــ أي القدرة على أن يتقدم كفاعل ـــ ويتفاعل في حدسِ وجود ذاته ، ووجود العالم الخارجي والغير . وبالشعور يتحقق الكائن الواعي كوجود في العالَم . و(كوجيتو) " ديكارت " صحيحة في هذا السياق : " أنا أفكر ، إذن أنا موجود " . ويمكن في هذا السياق ، استبدال الفكر بجملة من العمليات الذهنية كالتأمل والوعي والشك . فتأملي أو وعيي أو شكي صورة من صور التفكير ، ولا تفكير من غير أن أكون بالفعل موجودا .

وقد أكَّد الفيلسوف الفرنسي " مين دو بيران " (1766–1824) الأمرَ بقوله : قبل أي شعور بالشيء ، فلا بد من **أن الذات وُجود** . ويقول أيضا : إن الشعور " يستند إلى التمييز بين الذات الشاعرة والموضوع المشعور به " ؛ [294] وهو نفس ما ذهب إليه الفيلسوفان " هسرل " (1859–1938) و" سارتر " (1905–1980) من زاويتهما الظواهرية ؛ إن الشعور هو دائما شعور بشيء ، ولا يمكنه إلا أن يكون واعيا لذاته .

لكن ، هل مثلُ هذا الشعور أو الوعي المتفاعل مع الغير ، يمكِّن الذاتَ من معرفة حقيقتها؟ وإذا كان وعيي يسمح لي بمعرفة أنني موجود كذات ومع الآخر ، وأنه يقوم بتوجيه السلوك، ويحدد كل موضوع يقابله ، فهل يُمكِّنُنِي من معرفة من أنا ؟

ثالثا : اعتراضات على التفسير بالوعي

لقد وُجهت انتقادات عدة لهذا التصور عن الوعي ، يمكن إيرادها وفق النقاط الآتية :

1– يتقدم الشعور ـــ وخاصة لدى " ديكارت " ـــ كقلعة داخلية حيث يعيش الأنا منعزلا ؛ أما باقي العالَم فهو بالنسبة إلى هذا الأنا كخشبة المسرح وكديكور يتحرك . وهذه القلعة ليست حقيقة ، وإنما هي فيما يقول " غوسدورف " : " مجردُ خيال وإنتاج لأوهام لا تعرف بنية الفكر الحي ذاتها وليس للشعور مضمون داخلي ، فهو في حد ذاته فراغ " .



[294]– وحسب " هسرل " ، كل شعور هو شعور بشيء . انظر ، E Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie,



2– ثم إن وعي الذات لذاتها، وهو ما يسمى بالاستبطان عند علماء النفس ، أمر مستحيل ؛ لأن الذات واحدة ، ولا يمكنها أن تشاهد ذاتها بذاتها ، لأن الشعور هو دائما شعور بـ(...) ؛ ولأن المعرفة تفترض وجود العارف وموضوع المعرفة . ونخلص من ذلك أن شعور الذات بذاتها أمر لا أمل في تحقيقه . وإذا كان مستحيلا ، فكيف لي أن أشعر بذات غيري وأعرفها وأحكم عليها ؟

3– وأخيرا ، إن الشعور كمؤسِّس للأنا ، مصدر خداع ؛ فقد يكون مجرد انطباع ؛ ثم هل الشعور قادر على الوصول إلى معرفة اللاشعور الذي يخفيه ويختفي وراءه حتى تتحقق معرفةُ الذات بذاتها ؟

قد يقع الإنسان في مغالطة مع ذاته ، وأن صورتَه التي يشكلها وعيُه حولها تكون خادعة ؛ ومثل هذا الوضع ، يدفعنا إلى التمييز بين وعي الذات ومعرفتها ؛ فالذات الواعية هي تلك التي تعرف أنها موجودة ، وتدرك نفسَها بـ" واسطة " حدس يسمح لها بتمثيل نفسها عقليا، أي أن تتأمل ذاتها ؛ لكنْ ، هل مثلُ هذا الوعي بالذات يتمكن دوما من تكوين معرفة أكثر عمقا ، حول نفس هذه الذات وحول حقيقتها ، كما هي في العيان ؟

يبدو أن الوعي بالذات ومعرفتها غير منفصلين ، لكنْ ، قد يُطرح السؤالُ الآتي : ألا يمكن أن يُخيِّب مثلُ هذا القصد معرفتَنا بذاتنا ، خاصة وأن حواسنا وعواطفنا معرضة لتأثيرات الآخرين ، بل وقد توقعنا في الخطأ ؟

ومما يؤكد صحة هاته الانتقادات ، ما رآه بعض المفكرين :

– لقد تساءل " أفلاطون " قديما حول هذه الحقيقة من خلال أسطورة الكهف المعروفة : إن ما يقدمه لنا وعيُنا ما هو إلا ظلال وخلفَها تختبئ حقيقتُنا كموجودات .[295]

– و لقد اعتَرض " سبينوزا " (1632–1677) على تحديد " ديكارت "[296] ووصف الشعور بالوهم والمغالطة ؛ فاعتقاد الناس بحرية تصرفاتهم ظنٌّ خاطئ لعدم وعيهم بسلطان رغباتهم وشهواتهم ، وأنهم لا يعلمون شيئا عن الأسباب المتحكِّمة في شعورهم والموجِّهة له : إن السكِّير كما قال ، يتوهَّم أنه يتحدث بأمر حر صادر عن ذهنه عن تلك الأمور التي كان يَودُّ في صحْوه ألا يقول عنها شيئا ، ولكنه في الواقع هو تحت تأثير الخمر .

---

[295]– انظر ، أفلاطون ، الجمهورية ، الكتاب السابع .

[296]– وتساءل " ديكارت " حول الجسم وصورته والشعور بهما ، فهل يشكل هذا الجسم باعتباره وحدة كاملة إرهاصا أوليا للوعي ؟ إن الوعي لا يستطيع افتراض أنه غير موجود كما قال ، فهو جوهر ذاته ، وطبيعتُه التفكيرُ ولا يحتاج في وجوده إلى مكانٍ ، ولا يخضع لشيء مادي ، فهو متميز عن الجسم . (انظر ، ديكارت ، تأملات في الفلسفة الأولى ، التأمل السادس ، القسمُ 12) .



- ويمكن أن نضيف إلى هذا الاعتراض ، ما يبدو لنا تجاوزا لتحديد " ديكارت " : لقد رأى " فرويد " (1856-1939) أن أفكارنا وردودنا المختلفة ما هي إلا نتاج تربية أُكرِهْنا عليها الوسطُ الاجتماعي والعائلي ، كما قد يكون هذا الوعي بفعل تأثيرات لاشعورية ؛ فالوعيُ وحـده ليس هو المحدِّد لذات الإنسـان وأن هذه الذات محصلة ظواهرَ لا يستطيع الوعـيُ (الشعور) تفسيرها . إننا لسنا كما نشعر ، بل وما نشعر به ما هو إلا قناع تختبئ وراءه حقيقةُ ذاتنا . ووراء هذا تلميحٌ إلى دور اللاشعور .[297] فهل هذا اللاشعور الذي يتبجحون به قادر على الوصول إلى معرفة هذا اللاشعور ؟

وتعارُض هذه المواقف يدفعنا إلى التساؤل الآتي :

هل كل محاولة لمعرفة الذات لا جدوى من ورائها ؟ وأن معرفتنا لأنفسنا مستحيلة ؟ وأننا لا نتمكن من ذلك بالفعل ؟

إن الأخذ بمثل هذه الرؤى يقودنا إلى البحث عن جواب لسؤالنا حول ذواتنا من وجهة نظر الغير ، باعتباره أحدَ مكونات هذا الوجود . فهو يقابلنا ، وللمقابلة أثر في تنبيه الذات وتحقيق المعرفة بنفسها ؛ إن التفاعل الذي يحصل بين الفرد والغير " يتم في بيئة تحبطه أو تشجعه وتشكل دوافعه " .[298] وهي من العوامل الحاسمة في وصول الفرد إلى إدراكه لنفسه والشعور بتميُّزه ، بل إن إدراك الهُوية الذاتية يحصل بالغير الذي يساهم في ضبط وصقل الوعي الفردي . وعلى هذا ، يظهر بصورة جلية الاحتياجُ إلى الآخر في تحقيق الشعور بالذات .

وهذا الغير مادام يواجهنا ، فهو ما فتئ يحكم علينا ، وحتى إذا كانت أحكامه حول ذواتنا غيرَ دقيقة ، فإنها تدفعنا إلى التفكير في أنفسنا . ولما كان الفرد يمر بأوضاع يحضر فيها دوما هذا الغيرُ ، فإنما تُذكره بنفسه وبقيمته أمامها . ومن هنا ، فإن حكمه هذا ، يعتبر خطوة حول معرفة ذاته .

ويستنتج من هذا ، أن تباين المواقف من مسألة الشعور بالذات ، يؤكد صعوبة التمكنِ من معرفة ذواتنا على حقيقتها ؛ وعلى الرغم مما نقع فيه من قصور إلا أن الوعي يبقى شرطَ كل معرفة ، وللظروف وقعُها في إثارة الوعي وتمكينه من ذلك . إن كل معرفة للذات مشروطة ؛

---

[297]- من أهم مؤلفات " فرويد " التي يمكن الرجوع إليها ، مقدمة في التحليل النفسي .

[298]- ومعروف أن التجربة الأولى للأنا هي تجربة تلفيقية غامضة أي أن أنا الطفل ما زال في حالة اللاقسمة وكأنه ملفوف من طرف المحيط . وكأن الإنسان يعيش بدءا وأساسا ، في أحضان الآخرين لا في ذاته نفسها . إنه يعيش في الجماعة أكثر مما يعيش في فرده ذاته . (ماكس شيلر ، 1873-1928)



فالذات تتحدد كنظام أو نسق من العلاقات الدينامية من حيث إنها ذاتٌ مفكرة ، وأنها بنية من اللاشعور تتكوّن من مناطق يتعين النظر إليها في كلّيتها وتفاعلها ، وأنها وعي نتغير واتصال معه ؛ ووجود مثل هذه العلاقات يحدد بالتقريب ، ماهية ذات كل فرد ويَستبعد في الوقت نفسه ، كل تغليب للذات التي هي ذات فريدة ومتميزة على الدوام .

لكنْ ، كيف تتحدد هذه المعرفة في نظر الفلاسفة ؟

إذا كان وعيي بذاتي يتوقف على معرفة الغير ، فأنا أيضا ، هو ذلك الغير الذي تتوقف معرفتُه لذاته بإدراكه لي أنا كمغاير لأناه . فهل يكفي أن أكون مغايرا له حتى أكون أنا ؟ وبمعنى آخر ، هل هذه المغايرة تتحول إلى إمكانية تضاهٍ ؟ أو تطابق ؟ وهل مفهوم المخالفة يحقق الــ(هو) (هو) ؟

إن الأنا لا يكون أناً إلا إذا كان حاضرا إزاء ذاته ، وفي علاقة مباشرة معها ؛ وهنا ، يصبح الغير أناً آخرَ غيري أي أناً خارجا عني . وفي هذه الحالة ، هل باستطاعة هذا الأنا العارف لذاته مباشرة ، أن يتعرف على الأنا الآخر ؟ ألا يتحوَّل هذا الأنا الآخرُ إلى موضوع مثل بقية الموضوعات وشيءٍ مثل بقية الأشياء ؛ وفي هذه الحالة يفقد كل مقوماته كإنسان ؟ مثل هذه التساؤلات تدعونا إلى تناول المشكلة من خلال عرض وجهات نظر الفلاسفة ومن زوايا أخرى .

III– معرفة الذات بين المغايرة والتناقض

أولا : معرفة الذات تتوقف على التقابل والمغايرة

تقوم كل معرفة على فعل الفكر المتجه نحو موضوعٍ مهما كانت طبيعته ؛ وهذا الفعل القائم على التحليل والفحص والتركيب والاستدلال ، يتضمن تقابلا في جميع الأحوال مع الذات : فالموضوع منفصل عنها ، ومعناه متباين معها ، وهـذا يُعمِّق من تمايز الذات مع غيرها . إن الذات تتعرف على نفسها مباشرة ، بوعيها المتمتع بالإرادة وبالقصد وبالحرية والفعالية ، كما أنها تتجلى لنفسها على أنها فردية مميَّزة عندما تقابل الآخر ، وتتبلور في وجود خاص ؛ ومثل هذه المعرفة تقتضي وجودَ الآخر ، والوعيَ به والاعترافَ به . هذا الطرح القائم على المقابلة والمغايرة بين الذات والغير ، قال به الفلاسفة العقلانيون ، ويتمثل عندهم أساسا ، في أن الإنسان يستطيع بواسطة عقله (أو فكره) عزلَ الموضوعات والأشياء والأشخاص أو غيرها ، وأن يتناولها بالفحص والنظر والتدقـيق ، لينتهي بعد هذا الفعـل (التحليلي) إلى تمييزها عن بعضها من خلال كيفياتها ، ويحقق لها بذلك ، هويتها المميزة لها.



ومن ذلك ، أن العالم المحلل في مخبره ، يتناول المواد بالبحث فيها ؛ فيحدد عناصرها ، ومكوناتها ويضبطها في نسب دالة عليها ، فيحصل له تميزها واختلافها ، وتتحدد له من ثمة هويتها . ومن الأمثلة كذلك ، أننا نستطيع — بالعقل وبمجرد سماعنا لأصوات تصدر من وراء الجدار الذي هو أمامنا — أن ندرك بأنها لمتمدرسين أثناء الاستراحة ، أو أننا نستنتج من خلال تصفيرات الأنصار داخل الملعب أن فريقهم منهزم .

قال بهذا الفيلسوف الفرنسي " روني ديكارت " كما رأينا ، وكذا الفيلسوف الانجليزي " بركلي " (1685—1753). لقد اعتمد هذان الرجلان في بيان موقفهما على فكرة المقارنة ؛ فبالفكر نتمكن — كما يقولان — من عزل الكائنات من أجل التفكير والنظر فيها منفصلة الواحدة عن الأخرى ، وأن هذا الفعل الذي نقوم به ، تصاحبه معان في عقولنا ، وأن العقل عند مقارنته بين الكيفيات (كيفيات أفعالنا وأفعال الغير مثلا) ، يُلاحظ أن بينها مشابها وأمورا مشتركة ، كما يراها أشياء خارجة عن شعوره ؛ وبُعدُها يهبها معانيها . فالشعور لا يمكن أن يقع له الإدراك ، وهو مستقل تماما عن الأشياء أو الموضوعات المشعور بها . وعلى هذا النحو ، تحصل لهذه الكيفيات مدلولاتُها . ويحصل الإحساس بالتماثل بيننا وبين الآخر .

وعلى هذا ، فوجود الآخر والشعور به والاتصال معه ، كل ذلك يكون متوقفا على ما تقوم به الذات الفردية (أي الأنا) من أفعال باتجاهه ؛ وهذه الذات تتعرف على العالم وعلى الغير بالعقل . وعن هذا العقل ، يصبح إدراك الآخر ووجودُه متوقفين على فعليه المتمثلين في المقابلة والمغايرة .

هكذا إذن ، يتضح لنا كيف أن معرفة الآخر والاتصال به عاملان يتمّان بالعقل ، وأن المقارنة التي يقوم بها هي التي وراء تحديد كيفيات الأشياء والأشخاص .

ثانيا : معرفة الذات تتأسس على التناقض

و في سياق علاقة الشعور بالغير ، يعتبر " هيجل " (1770-1831) وجود الآخر ضروريا لوجود الوعي بالذات ؛ والأنا لا يكون أنا إلا بالعلاقة مع الغير الذي هو في الوقت نفسه مُكوِّن له وفاعل ، وليس مجرد وجود جائز . فعن طريقه المقابل لي ، أتعرف على أناي ، وهذا الأنا الذي هو أناي ليس له من معنًى ، إلا لأنه ليس الآخرَ ؛ وأن كل معرفة لذاتها ، تتطلب الاعترافَ بها من طرف الآخر . ويمكن بيانُ أطروحته على الصورة الآتية :

إن إدراك الآخر يتحدد من خلال الاتصال به، وهو اتصال تمثله العلاقة التي تربط الأنا بالآخر، وهذه العلاقة هي علاقة تناقض، يحصل عنها وعيُ الذات ووعي ذات الآخر. وهذا



الوعي يتكوَّن من خلال الآخر، وفي إطارٍ من الصراع والمخاطرة اللذين يُفضيان في الأخير، إلى وعي الأنا لذاته، ووعيه لذات الآخر. نلاحظ هذا بوضوح، في الجدلية المشهورة التي يُفهَم من بين ما يُفهم منها، أن الذات تتعرف على نفسها وعلى الآخر، بواسطة علاقة التناقض التي تجمع بين العبد من جهة، والسيد من جهة أخرى:

فالسيد والعبد شخصان ، أحدُهما ارتفع عن الأشياء المادية ، وألحق وجوده بالآخر الذي هو العبد . لم يخاطر العبد بنفسه ، ولم يُضَحِّ بها . استغل السيد هذا الوضع ، فكان أن نشأ عنه صراع . والسيد — ونتيجةَ خوف العبد وعدم مخاطرته — ينتصر ؛ فيصبح بذلك ، السيدَ المالك والحرَّ . وفي هذه الحالة ، تنشأ بين الاثنين علاقة ؛ فالسيد لا يقتل خصمه بل يحتفظ به كبيان لسيادته وأداة لتحقيق مآربه . أما العبد ، فمن خلال العمل الذي يسخره إليه سيدُه ، يدرك في قرارة نفسه ، أنه يؤثر في الموضوعات والأشياء ، ينفذ إلى أعماقها ويشكلها كما يريد ، ومن ثمة يطبعها بطابَعه الإنساني . هذا الصراع يؤدي إلى أن يدرك كلٌّ منهما ، بصورة أو بأخرى ، أناه ، وفي الوقت نفسه يدرك الآخر .

ومن هذه الجدلية ، يظهر الأنا والآخر في صورة موضوعين مستقلين ، يقفـان وجها لوجه ، وأن وعْـيَيهما يتحددان من خلال أن كلا منهما يثبت ذاته لنفسه ، كما يثبتها للآخر بواسطة الصراع من أجل الحياة والموت .

فالشعور بالأنا يقوم مقابلَه شعورُ الغير ، وهي مقابلة صراع بين خصمين ، اتخذ كل منهما من نفسه موضوع رغبة . وانتصار أحدهما هو زوالٌ للآخر وعدم الاعتراف به من حيث هو شخص وشعور .[299]

لكن ، إذا كان الشعور بالأنا يمر بالغير الذي يعتبر ضروريا لذلك ، فكيف تحصل معرفة هذا الغير في هذه الحالة ؟

إنها باختصار تتم دون أن يتجرد الأنا عن الآخر أو يعزل نفسه عنه . عليه أن يعيَه من أجل التغلب عليه وأن يضعه (الغير) في ذاته دون أن يفقد نفسه فيه أي أن لا يضيع فيه . وهذا التحرر من الغير ، دليل على ضرورة وجوده ومقابلته حتى يتم له وعيُه أولا بذاته ، والذي عنه ينتج ثانيا ، إدراك الآخر . ويقتضي الإدراك أو المعرفة وجودَ الآخر والاتصال به . أليس الآخر هنا في هذه الحالة ، شرًّا لا بد منه ؟

---

[299] - من جملة المؤلفات التي يمكن الرجوع إليها مع " هيجل " ، فينومينولوجيا الفكر .



ثالثا : اعتراضات على التفسير بالمغايرة والتناقض

إن الصراع ليس مفهوما أخلاقيا في العلاقات بين الناس ، وخاصة إذا تحول إلى عنف ؛ فقد نختلف في تصوراتنا ، وتتعدد مواقفُنا ولا نتفق على رأي من الآراء ؛ وقد تتنوَّع مللُنا ونحلنا ومعتقداتنا ؛ ولكنْ ، هذا التنافر مهما بلغت درجتُه نقطة التناقض والمعارضة القوية ، لا يبرر التناحر على البقاء والتصارع من أجل الغلبة . وحتى وإن استنطقنا ما في نفوسنا من غرائز الموت والتدمير الطبيعية ، فإن مفهوم الصراع في هذا السياق ، يناسب مملكة الحيوانات ومنطق قانون الغاب ، ولا ينطبق على من خُلقوا من أجل التعارف والتعاون . فلا القول بالأنا المنفرد بالوجود دون غيره (solipsisme) ولا القول بالتناحر بين الأنا وذاك، يشكلان المصدر لإثبات " الأنا موجود "، و لا الأساس الذي يقوم عليه وعي الذات بذاتها.

وليس بعيدا عن الصواب القول ، بأن وعي الذات لا يصبح قابلا للمعرفة إلا بفعل وجود الآخر والتواصل معه في جو يدعو إلى التنافس والبروز . إلا أنه يجب استبعاد ما ينشأ عن هذا الفعل من فقدان الآخر لحريته وتلقائيته . فالغير موضوع ، وكونُه كذلك ، لا يتضمن سلب معانيه ؛ وعلى هذا ، يمكن التواصل معه من غير تطاحن ولا معاداة . إنه بالضرورة ، عنصر مكوِّن للأنا ؛ وخلال فعل التواصل هذا ، تتحول كل معرفة للآخر إلى معرفة موضوعية خارجية . يقول " لحبابي " : " إن معرفة الذات تكمن في أن يرضى الشخص بذاته كما هو ، ضمن هذه العلاقة : (الأنا) كجزء من (النحن) في العالم " [300] .

إن معرفة الأنا لذاته تتم بفضل وجود الغير ، و تمتد في الوقت نفسه ، إلى الآخر المغاير له . والمغايرة هذه ليست على الدوام عاملَ صراع ؛ فالمغايرة نفسها تولد التقارب والتفاهم . قال تعالى : " ولولا دِفَاعُ اللهِ الناسَ بعضَهم ببعضٍ لفسَدت الأرضُ ولكنَّ اللهَ ذو فَضل على العالمين " [301] .

---

[300]- Mohamed Aziz LAHBABI, Liberté ou libération? p 241.

[301]- البقرة ، 251 .



IV– التواصل مع الغير يؤسس المعرفة بالذات

أولا : الحذر من طمس الغير

1– وعلى الرغم من أن الشعور هو مملكة الحميمية (L'intimité) التي لا تُخترق إلا من طرف صاحبها ، فبالإمكان تحقيق التواصل مع الغير دون تنافر وحشي عن طريق الوعي بالمماثلة والإحساس المشترك ، وعن طريق اللغة والنظر ؛ لأن هذا الشعور لا ينطوي على نفسه ، فهو يقلع نحو " خارج ذاته " بحثا عن التغير الذاتي وتغير العالم.[302]

لقد تبين لنا مع " ديكارت " و" بركلي " أننا نعرف الغير عن طريق المقارنة بين أفعالنا والمعاني التي تصحبها في أذهاننا وبين أفعال الغير ، فنستنتج عن طريق التجربة ، أن هذه الأفعال مصحوبة بمثل أفكارنا . ونعتقد أن الآخر بالنسبة إلى ذواتنا هو ما نحن عليه بالنسبة إلى ذواتنا .

وأن بذل الجهد في مستوى الحدس حسب " برغسون " ، يمكّننا من تموقعنا داخل شخصية الآخر ؛ وأن الاتصال الحقيقي بالغير حسب " ماكس شيلر " ، إنما يتمثل في التعاطف . وفي سياق التعلق بالغير ، يرى " سارتر " بأن المحبة ليس معناها الرغبة في امتلاك الغير كفرد حر ، لأننا لا نمتلك في الحقيقة ، سوى الأشياء .

2– وحتى في الحب ، فإن معرفة الغير تواجه بعض المؤاخذات ، منها : أن مشاركة أحدهما الآخر في حياته الروحانية ضرب من الخيال ، خصوصا وأننا نحن لم نصل إلى فهم ذواتنا أنفسها . إننا لا نستطيع تخيل حالات انفعالية لدى الغير إلا من خلال الحالات التي عرفنا (نحن) بالذات . هذا ، ولقد وقع التنبيه إلى الفرق بين معرفة الذات ومعرفة الأشياء ، لأنه لا يمكن تشييء الشعور ، ولا إخضاعه لما يخضع له عالم الأشياء من نظام .

---

[302]– الشعور هو الذي به أعلم أنني موجود ، وأن الغير موجود ، وأن العالم موجود . " إنه الفعل الملازم لكل فكر يأخذ الموضوع كذات " ؛ هاملين (1796–1864) ، كتاب العناصر الأساسية للتمثل ، (Octave Hamelin Eléments principaux de la représentation, V.)



وفي هذا السياق ، يرى " برغسون " أن اللغة بوضعها الحالي ، غير صالحة لوصف معطيات الشعور المباشرة وصفا حيا . فهي تصور الشيء بما ليس هو ، لأنها أداة تحليل وتشييء . فهي تفترض التمييز بين الموضوع والمحمول ، ولا تقف من الحياة الباطنية إلا وقوفا سطحيا ؛ وهي تريد أن تفهم الوعي بلغة وضعت خصيصا من أجل الأشياء .

ثانيا : التواصل عند " سارتر "

ويمكن بيان موقف هذا الفيلسوف من خلال استعراض الفكرتين التاليتين :

1- الصلة بين الذات والآخر

ذهب " سارتر " إلى اعتبار الآخر مقوِّما أساسيا ، مكوِّنا للأنا والوعي به . والنقطة الأساسية عنده تتمثل في الصلة التي بين الذات وبين الغير . فـ" وجود الآخر شرط لوجودي ، وشرط لمعرفتي لنفسي ؛ وعلى ذلك ، يصبح اكتشافي لدواخلي اكتشافا للآخر ". والغير هو إنسان وليس شيئا ، وهو حقيقة مطلقة موجودة ، تنكشف وتتجلى كما تظهر . وهذا الإنسان ليس شيئا ، بل هو كائن تنتظم حوله الأشياء التي في العالم . وهو (الإنسان الآخر) ينظر إلي وباستمرار ؛ وفي ذلك ، إمكانية تحوُّلي بالنسبة إليه إلى موضوع ، وهو موضوع أصبح موجودا للغير .

2- أنا أفكر : الوعي والمواجهة

وقد أخذ " سارتر " بالفكرة التي انطلق منها " ديكارت " " أنا أفكر ، فإذن أنا موجود " ؛ وبعد أن حدَّدها تحديدا يتجاوز الفردية الذاتية الخالصة ، أضحت عنده " حقيقة مطلقة يندفع إليها الوجدان ليعي نفسه ، ويعي بالتالي وجوده " ، بل ويعي الآخرين . فـ" أنا أفكر لا تجعلني أعي نفسي [...] ولكنها تجعلني أعي نفسي مواجها للآخرين ، وتجعل الآخرَ حقيقة أكيدة لي ، ووعيي له لا يقل قوة عن وعيي لنفسي " ؛ وما دام أن هناك كونية للإنسان نابعة من اختياره الحر لنفسه ، ومن فهمه لمشروعه وليست معطاة له ، وما دام أنها تتكون وتتطوّر ، فهي تمكنني من فهم كل رجل من أية حقبة تاريخية كانت . فكل إنسان يحيا مشروعه ويعيشه ، وأنه يستطيع بخياله أن يذهب إلى حدود مشروع الآخر ويحياه. إذن هناك " كونية شاملة في كل مشروع ، بمعنى أن كل مشروع يمكن أن يفهمه كل إنسان ". وفي اتصالنا بالغير عن طريق التعاطف والمحبة ، فإن " سارتر " يرى — كما مرَّ بنا — بأنه رغبة من أجل امتلاك الغير كفرد حر ، بينما لا نمتلك في الحقيقة ، سوى الأشياء .

ثالثا : التواصل عند " غابريال مرسيل "

و بالنسبة لنظرية انفراد الأنا بالوجود ولا وجود لغيره ، فهي بالنسبة لهذا الفيلسوف نتيجةً للتمييز بين الفرد والموضوع : فهي ترسم دائرة الانفراد ، لأنها تبتر الغير بفكرة الغير ، عازلة الغير في الخارج داخل دائرة أشكّلها أنا بنفسي . فعندما أعامل غيري مثل الأنت وليس مثل الهو ، أليس هذا الاختلاف في التعامل يزيدني انفرادا بالنسبة إلى هذا الغير ، أم أنفذ أكثر في أعماق هُواه وأتفهم أكثر ومباشرة كينونته وماهيته ؟ وعندما أعامله كـ(هـو) ، فـإنني أختزل الغير في مجرد شيء يتحرك هكذا . وعلى العكس من ذلك ، فإنني عندما أعامله كـ(أنت) أراه وأمسكه كحرية ، لأنه حريةٌ وليس طبيعة أو شيئا . ولهذا ، فالغير بصفته غيرا في حد ذاته ، لا يوجد بالنسبة إليّ إلا بمقدار تفتحي عليه ، على (أنت) . ولكن لست متفتحا عليه إلا بمقدار توقفي عن تشكيلي مع نفسي نوعا من الدائرة حيث أُسكن الغيرَ أو على الأصح ، تفكيرَه ...[303] هذا ولا يخفى ، كيف أن الشعور لا يوفر لنا مدركات خارجية مستقلة عنا .[304]

V- بين الطرح المجرد والممارسة العملية

أولا : الطرح المجرد

يمكن تلخيص هذا الطرح فيما يلي : إن الآخرين الذين نشعر بأنهم أمثالُنا ، لكل واحد منهم ذاتيةٌ ، من الصعوبة بمكان النفوذ فيها . والجهود من أجل أن نُفهم ومن أجل أن نَفهم الغير ، تبقى في أكثر الأحيان غير مجدية ، عندما يتعلق الأمر بوضع شخصي . ولتجاوزِ كل هذه الصعوبات والمفارقات التي تعترض شعور الذات بذاتها ، وفي الوقت نفسه معرفة الأنا التي تغايرها ، يجب الانطلاق من نظرة كلية موحَّدة ، وهي أنه لا معرفة لهذا أو ذاك ، من دون إيجاد علاقة تنهض على جملة من القيم الأخلاقية في أساسها ـــ مثل الحب والصداقة والإيثار والتسامح والتعارف والتواصل والتعايش ـــ ونبذ كل أوجه الصراع والعنف . فالقيم في الواقع وبهذا المعنى ، هي علاقة مع الغير تتضمن الميل نحوه والشوق إلى معايشته والاتصاف

---

[303]- غابريال مرسال ، Journal métaphysique (1914-1923) .

[304]- يقول " مارسيل " : " إن الكائن الحي يقابل محيطه بخلفية توجه إجراءاته ، وتلهم طريقته في تفكيك المشهد في كل مرحلة من مراحل حياته . إنه يستجيب لخلفيات رغباته ؛ و يتغير مدلول نفس المشهد لدى الحيوان أو الطفل ، حسب أن يكون جائعا ، أو عطشاناً أو متعبا [...] . فالشعور لا ينير إذن ، كامل المجال المادي للفعل إثارة متساوية ، لأنه يستجيب هو نفسه للتنظيم العام للسلوك [...] ؛ فهو بهذا ، لا يمنحنا واقعا مستقلا عنا ، كما نظن عادة ، بل يسجل على العكس من ذلك ، في هذا العالم طابع وجودنا ؛ فالشعور الفوري ليس متفرجا ، وإنما هو فاعل ونزوعي ".

عن ، (Gusdorf traité d'existence morale, la conscience immédiate)



بالطِّيبة والخير اتجاهه .[305] فالوعي هو المعرفة التي تنعكس على ذاتها ، وتتخذ كمركز اهتمام لها ، الشخصَ الإنساني نفسه الذي يقرر ويحكم ، وهذه الحركة الداخلية موجودة في كـل فكر . وما علينا إلا التساؤل الدائم حول أنفسنا ، ومحاولة معرفتها كما تدل على ذلك الآية الكريمة: " وفِي أنفسِكُمْ أفلا تُبصرون " .[306]

إننا يتعلق بعضُنا ببعض بصورة مستديمة : فأنا تابع لمن هو أنا غيري ؛ وما نسميه (أنـا) يتألف من عناصر (لا أنا) . وهذا الموقع المتمركز على الأنا يُلحق ضررا بكل من هم فيـه أسرى . وفي مقابل ذلك ، وعندما يخف ارتباطُنا بشخصنا ، نتمكنّ تدريجيا من إدراكِ إلى أي درجة يكون الآخر شبيهَنا . وهذا ينمي فينا روح المسؤولية . من هنا ، أنا لا أعرفُ نَفْسي وما هي صفاتي إلا من خلال تدخل الغير . وخطاب الآخر ضـروري بالنسبة إليّ ؛ ومعـنى هذا ، أني دائما وبالضرورة ، أحتاج إلى غيري من أجل أن أعرف ذاتي .

وفي سياق فلسفة " سـارتر "، يمكن التذكير بأن اليقظة معنـاها الانتباه أي الانتبـاه إلى (...) ؛ إنه نزوعي نحو العالم ، خروجٌ من الذات إلى الشيء . يقول : " المعرفة هي انفجار نحو (...) ؛ هي اقـتلاع من الذات للوصول إلى هناك خارج الذات ، نحو ما ليس أنـا، هنـاك قرب الشجرة ". أما الحميمية التي أود أن أبلغها وأفهمها، فهي بالضبط تلك التي أغادرها بمجرد أن أكون واعيا . وكلما كانت نزوعية ، أدركتُ الصفاءَ وسلمت من اضطرابات الانطـواء . ويضيف " سارتر " للتوضيح بأنه " ليس للشعور داخلٌ ، وليسَ سوى خارجٍ لنفسه ". فلستُ حينئذ، موجودا إلا في علاقة مع العالم وهي علاقة مع الغير؛ لأن المهم فوق هـذا وذاك، هـو دوري في العالم وشخصي؛ فهذا هو الذي يحددني و يمنحني الكثافة، لأن الكثافة لا توجـد إلا تحت عيون الغير .[307] أما الشعور بحد ذاته فهو لا شيء . فلماذا إذن ، نتحدث عن الـشعور بالذات إن لم يكن هناك ذات ؟ وإذا كان لا معرفة إلا بالأشياء، فهل يجب علي أن أعتبر نفسي كشيء مع علمي بأنني لست شيئا لأنني موضوعٌ فاعل ؟ ولكنْ، أليست لديَّ حيلةٌ ؟ يكفيني أن أتصور أني منظور إليه. وبلغة الكوجيتو في هذا السياق، أقول : " إنـه منظـور إليّ، فأنـا إذن موجود ". وأنا هو ما يراه الآخرون. فإني دائما وبالضرورة ، أحتاج إلى غيري مـن أجـل أن أعرف ذاتي . يقول " سارتر " : " إني في حاجة إلى وِساطة الغير لأكون ما أنا عليه " .[308]

---

[305]– جاء في القرآن الكريم : " يا أيها الناس إنا خلقناكم مِن ذَكَر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائلَ لِتعارَفوا إنّ أكرمَكم عند الله أتقاكم " . الحجرات ، 13 .

[306]– الذاريات ، 21 .

[307]– وحتى " سارتر " نفسه بعد قوله بأن الشعور هو دائما شعور بشيء ما ، يعترف بوجود نوع من الشعور لا يمكنه إلا أن يكون واعيا لذاته . (انظر ، J.P. Sartre, l'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination, p 29.) .

[308]– سارتر ، الوجود و العدم ، ص ، 349 ؛ (L'Etre et le Néant).

ثانيا : الممارسة العملية

وإذا أراد أن يكون كل واحد منا عمليا أكثر ، فليحذرْ من جعل أناه مركزا للعالم أو مجرد شيء ينفلت من إرادته ؛ فليحذر من تذويب أناه في (النحن) أو جعلِ الأنا يعيش في خلوة وحشية ؛ وليحذر أيضا ، من إصدار أحكام على الغيرِ وهو مدرِك بصعوبة معرفة نفسه . إن المعرفة تفترض تحديد موضوعٍ ، وليس هناك معرفة حقيقية للإنسان كموضوع من حيث إنه كائن حر وليس شيئا . صحيح، يمكننا الإقرار بأن الغير هو شبيهنا والائتمان به مع تسليمنا بأنه هو الأحسن . إلا أننا قد نخطئ . وعندها ، وبحكم اختيارنا أن نبقى عمليين ، لنتجهْ إلى محبة الغير من دون أكبر انشغال بمعرفته . ألا يمكن فتح أبواب الحوار لنشر ثقافة التعايش ، وتوقيف العنف وتأكيد التساوي في الاعتبار بين (الأنا) و (الأنت) ، وهو حوار لا يبحث عن اندماج الشعورات، وسحقها واستبدالها بلغة (النحن). وإنما القصد منه توفير أسباب السعادة بحيث يحب الواحد منا للآخرين ما يحب لنفسه ، ولا يعاملهم بما لا يريد أن يعامل به . وهي حكمة موجودة في كل التقاليد والديانات والفلسفات الإنسانية .

لا نكتفي اليوم بطرح العلاقات المجردة بين الأنا والغير طرحا فلسفيا خالصا ، بل هناك ما يدعو إلى إثراء الدعوة في حركة الجذب والتنافر ، إلى أن نشارك الطبيعة على جمع شملنا وخلق أسباب التنافس سعيا وراء ترقية الإنسانية لا تأخرها ، وعلى تنمية غرائز الحياة والبناء.

إن التواصل الحقيقي لا يمكن أن يوجد على صعيد الصلف والإعجاب بالذات ، وإنما في العمل والإنتاج المشترك الجماعي ؛ فبه يُرفع الستارُ عن كل ما كنا نعتقد أنه هو الذات الفردية أو الجماعية . وبالتأمل ، يدرك الكل بأنه واحد متميز من الجنس البشري ، نشارك معا في صنع الثقافة ، وفي أثناء ذلك ، نكتشف الأسس الروحية التي تقوم عليها الحياة الجماعية . وبالإنتاج الذي ننجزه معا ، ينشأ الاتصال كعلامة عن التواصل الأصيل : تعاون الجميع في مواجهة الحياة ، في البيت وفي المدرسة وفيما تخلفه الكوارث وصوارف الدهر من مآس .[309]

خاتمة : حل المشكلة

إن شعور الإنسان بذاته متوقف على معرفة الآخرين باعتبارهم كائنات تستحق المعاشرة والاحترام والتزكية ؛ ومغايرته لهم ، إن كانت ضرورية لتثبيت الذات وتأكيد خصوصياتها ، لا تكتمل ولا تزدهر إلا بوجود الآخرين والعمل معهم في ظل التعاضد والمحبة .

---

[309] - استأنس بـ"نصوص فلسفية مختارة"، (السنة الثانية ، ONPS ، 2006) ، النص، رقم: 55 .

(13) المشكلة الثانية

[الحرية والمسؤولية]

إذا كانت المسؤولية مشروطة بالحرية ،

فماذا يبقى لها من مشروعية أمام المناصرين للجبر والحتمية ؟

***

مقدمة : طرح المشكلة

تحديد الوضعية المشكلة عرضا وتحليلا

I– كيف يمكن اختزال المشكلة في الشرط لا في المشروط ؟

أولا : عرض رأي مناصري الحرية ومناقشته

ثانيا : عرض آراء نفاة الحرية من حتميين وجبريين وأهل الكسب والتحرر ومناقشتها

II– وكيف يمكن رد حقيقة المشكلة إلى المشروط لا إلى الشرط ؟ هل يعقل الحديث عن شيء يتوقف ثبوته أو نفيه على مجهول ؟

أولا : ماذا لو افترضنا أن الشرط ثابت مع أهل الحرية ؟

ثانيا : أليس من الشرعي طرح قضية المسؤولية قبل طرح قضية الحرية ؟

III– ألا يتمثل مصدر المشكلة وحلها في عظمة الإنسان ؟

أولا : عظمته في كونه كائن القيم لأنه حضين المسؤولية وراعيها

ثانيا : عظمته بين ميزاني العلية العلمية والعلية الفلسفية

ثالثا: عظمته في كونه خليفة في الأرض مكلف بمهمة

خاتمة : حل المشكلة

إن القراءة الأولية للقضية المطروحة ، تقودنا مباشرة إلى القول بأن المشكلة التي يجب معالجتُها هي تلك التي تتعلق بالمسؤولية ما دامت مشروطة بالحرية ، ولا معنى لها في غيابها . ولكن الاختبار المتأني يجعلنا نتساءل على العكس من ذلك ، عما إذا لم يكن من الممكن اعتبار الشرط مشروطا بدوره ، ونقع في مسألة ، أيُّهما يعتبر المبدأ : المسؤولية أم الحرية ؟ إن المنطق السليم يوحي لنا ، بادئ ذي بدء ، بأن المسؤولية تَثْبُت بثبوت شـرطها ، وتُرفع برفعه . ولكن ، ألا يمكن مع ذلك ، إثبات المسؤولية كقاعدة أولى ، ثم الانصراف إلى تبرير وجودها عن طريق الحرية ؟ ومعنى هذا ، أن المشكلة في الحقيقة مزدوجة : تدعونا تارة ، إلى الانطلاق من الحرية كشرط لتأسيس المسؤولية ، وتارة أخرى ، إلى اعتبار هذه المسؤولية شرطا يبرر ويستوجب وجود الحرية . وهنا ، نجد أنفسنا أمام قضية لا تختلف عن الإشكالية من حيث هي ميئوس من حلها . وللوصول ــ تفاؤلا ــ إلى نتائج مقنعة ، نحاول الرد على الأسئلة الثلاثة التالية : كيف يمكن اختزال المشكلة في الشرط لا في المشروط ؟ وكيف يمكن رد حقيقة المشكلة إلى المشروط لا إلى الشرط ؟ ألا يتمثل مصدرُ المشكلة وحلُّها في عظمة الإنسان ؟

ولكن قبل الرد عليها ، نمهد للقضية المطروحة بتحديد وضعية مشكلة ، يمثل فيها قاضي محكمة وسجينٌ ، فنعرضها ونحلل مضمونها .

تحديد الوضعية المشكلة عرضا وتحليلا

* عرض الوضعية المشكلة

في نهاية محاكمة ، وقع خلافٌ بين قاضي الجلسة (ق) وسجين (س) نسجله في الحوار التالي:

- (ق): لقد طُلب منك أن توقّع على التقرير ، فلماذا لم تفعل ؟
- (س): (لا جواب ...) ؛
- (ق): يجب أن توقع !
- (س): لست في حالة تسمح لي بتلبية الطلب ، ولا في حالة عدم تلبيته ؛
- (ق): ما هذه السخافة ؟
- (س): فكيف أوقّع ويداي مغلولتان ؟
- (ق): (بعد أن أمر الحارس بفك يديه ، أعاد القاضي الطلب) نحن ننتظر ؛

– (س): الآن وفي هذه الحالة ، بإمكاني أن أضع توقيعي أو أرفض ؛

– (ق): ليس بإمكانك أن ترفض ؛ ولماذا ترفض ؟

– (س): أنا حرٌّ في اختياري ؛ أما لماذا ، فأنا صاحب القرار ؛ أرفض من أجل أن أرفض ؛

– (ق): وتعتقد بأنك والحالة هاته ، حر ؟ ما هي مبرراتك ؟

– (س): (متهكما) أنا مسؤول عن مواقفي ؛

– (ق): ألا تعلم بأن المسؤولية تفترض الحرية ، ولقد أقررتَ بأنك حر ؛

– (س): أجل ؛

– (ق): ولكنك كائن مكلَّف أصلا ، خُلقت لتتحمل المسؤولية أولا ، ولتكون بعد ذلك وبالضرورة ، حرا ؛

– (س): أنا أوّلا ، أشعر بحرية اختياري ولي في مواقفي مبررات ؛

– (ق): إذن ، ليست حريتك مطلقة ، لأنها مقيدة بأسباب ومـ ـات ومؤثرات ، ولأنك لا تستطيع الانفلات في قراراتك عن نظام الكون ؛

– (س): أجل ؛

– (ق): يجب أن تقول إذن ، أنا مسؤول (واع بقراراتي وبأني جزء من الكون وفرد يحترم الآخرين) ، فأنا إذن ، حر ؛

– (س): هل أفهم من هذا ، أن الحرية المطلقة لا معنى لها في عالمنا ، وأننا كائنات تنفرد بالمسؤولية ؟

– (ق): إنك دائما مسؤول ؛ عظمة الإنسان وكرامته في هذه الخاصية ؛ فلو كنتَ مخيّرا للتعبير عن هذه العظمة الإنسانية — بين الحرية والمسؤولية ، فما عساك أن تختار ؟

* **تحليل الوضعية المشكلة**

إن السجين لا يمكن أن يَصدر عنه فعل أو لافعلٌ في حالة انعدام حريته ما دام مقيَّدا . فكيف يستطيع أن يُوقّع تقريرا وهو مقيَّد اليدين ؟ وإن بقي في هذه الحالة من التقييد ، ولم يقع عنه تلبية الأمر ، وأقدم القاضي عندئذ إلى محاسبته ، كان السجينُ مظلوما ، لأنه غيرُ مسؤول ما دام شرط الحرية غيرَ متوفر . وحتى وإن فُكّت أغلاله ، فلا يمكن بالضرورة ، أن يختار السجينُ التوقيعَ نظرا إلى وجوده أمام احتمالين : التوقيع أو رفضه . وثبت من خلال مناقشتهما ، أن أي إنسان لا يمكنه اتخاذ موقف بالإيجاب أو بالسلب ، من غير مبـررات تعلله . وعندئذ فقط ، يأخذ في تحمل مسؤوليته .

وثبت بأن الشعور بالحرية ، يملي على السجين الإقدام أو الإحجام عن الفعل ، وأن هذا الشعور في النهاية ، ما هو سوى ضرب من تجاهل الأسباب والمؤثرات التي تحدد الأفعال ؛ لأنه كائن تابع لنظام الكون ولا يستطيع الانفلات منه قطعا .

وعنيه ، فلا يمكن الحديث عن الحرية المطلقة بقدر ما يجب الحديث أوّلا ، وقبل كل شيء، عن المسؤولية . فثمة جوهر الإنسان وعظمته . ولهذا ، فلو أردنا أن نعرّف الإنسان من زاوية عظمته ، لقلنا إنه حيوان مسؤول .[310] ومن هنا ، نلمس ضرورة طرح العلاقة بين المسؤولية والحرية من زوايا ثلاث : -المنطق يدعو إلى الانطلاق من الشرط ، -ثم يدعونا إلى الانطلاق من المشروط ، -وأخيرا ، يدعونا إلى الاهتداء إلى أن الإنسان مصدر المسؤولية والحرية .

I- كيف يمكن اختزال المشكلة في الشرط (الحرية) لا في المشروط (المسؤولية) ؟

وهذا يعني أن الحديث عن المسؤولية لا يستقيم إلا بوجود الحرية . ولنا أن نسأل : هل حقيقةً ، الإنسان حر أم مقيد ؟ وإذا كان حرا ، فكيف نتعرف على أنه في أفعاله يتصرّف بكل حرية ؟ في الأمر أربعة مذاهـــب : مناصرو الحرية ، ونفاتها ، وأصحاب الكسب والتوسط ، وأهل التحرر .

أولا: عرض رأي مناصري الحرية ومناقشتُهم

1- عرض رأيهم

إن حرية الاختيار لدى الآخذين بالنظرية التقليدية ،[311] مبدأ مطلق لا يفارق الإنسان ؛ وهو أزلي يتخطى مجال الدوافع الموضوعية والذاتية على حد سواء . ويتمثل هذا المبدأ تارة ، في قرار الإنسان – قبل نزوله إلى الأرض – في أن يكون حرا في اختياره لأفعاله، وتارة ، في شعوره أو إرادته صاحبة القرار ، وتارة ، في أعماق النفس وطبيعة الذات الوجودية .

أ- يعبر " أفلاطون " عن تصوره لهذا المبدأ ، في صورة أسطورة ، هذا ملخصها : إن " آر" (Er) الجندي الذي استُشهد في ساحة الشرف ، يعود إلى الحياة من جديد بصورة لا تخلو من المعجزات . فيروي ويصف لأصدقائه الأشياء التي تمكّن من رؤيتها في الجحيم حيث

---

[310]- نقول هذا ، محاولة للإجابة عن السؤال الذي تركه معلقا ، قاضي المحكمة .

[311]- اكتست عبر التاريخ ، أشكالا متعددة ، لدى بعض الفلاسفة أمثال : " أفلاطون " قديما، والمعتزلة في العصر الإسلامي الذهبي (القرن الثامن للميلاد) ، و" ديكارت " في العهد الحديث ، و" برغسون " و" سارتر " في العهد المعاصر .

إن الأموات يطالبون بأن يختاروا بمحض حريتهم ، مضيرا جديدا لتقمُّصهم القادم . وبعد ذلك ، أي بعد اَختيارهم ، يشربون من نهر النِّسْيان " ليثه " (Léthé) ثم يعودون إلى الأرض . وفي الأرض ، يكونون قد نسوا بأنهم هم الذين اختاروا مصيرهم ، ويأخذون في اتهام القضاء والقدر في حين أن " الله " بريء .[312]

ب- ويذهب المعتزلة إلى أن شعور المرء أو إرادته هي العلة الأولى لجميع أفعاله ، وهي منحصرة في قرارة نفسه . فهو يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف: فإذا أراد الحركة تحرك ، وإذا أراد السكون سكن . ومعنى هذا ، أن الأفعال التي يقوم بها ، إنما يمارسها بإرادته الحرة ، حسب الظروف التي تلامسه . ويعتقدون أن القول بأن الإنسان مسؤول ومحاسَب على أفعاله ، حجةٌ على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان ؛ فالإنسان عندهم ، لا بد من أن يكون خالقا لأفعال نفسه ،[313] ولكنه خالق للأفعال فقط .[314]

ج- وكان هذا أيضا ، موقف " ديكارت " حيث قال : " إن حرية إرادتنا يمكن أن نتعرف عليها بدون أدلة ، وذلك **بالتجربة** وحدها التي لدينا عنها " .

د- وفي اتجاه قريب من " أفلاطون " ، يذهب " كانط " إلى أن الحرية علّية معقولة متعالية ومفارقة للزمن ؛ وليس بدعا أن يكون الإنسان حرا ومسؤولا ما دام اختياره الأصلي ، إنما يتحقق في عالم مطلق معقول ، لا يخضع بأي حال ، لقيود الزمن . وإن صاحب السوء هو الذي يكون قد اختار بكل حرية ، تصرفه منذ الأزل بقطع النظر عن الزمن أو الطباع . فالشرور الفاشية في العالم ، إنما هي نتيجة حرية اختيار .

هـ- وهذا " برغسون " يرى أن الحرية هي عين " ديمومة " الذات ، و" الفعل الحر يصدر في الواقع عن النفس بأجمعها " ، وليس عن قوة معينة تضغط عليها أو عن دافع بالذات يتغلب على غيره . والديمومة عبارة عن تغير مستمر بحيث لا يمكن أن تتكرر حالتان متشابهتان تمام التشابه ؛ والعلة الباطنية العميقة تُنتج معلولها مرة واحدة ، ولكنها لا تنتجه بعد ذلك أبدا.[315] وهذا يعني أن العالم النفسي لا يخضع إطلاقا لتلك الحتمية العلمية التي يكشف

---

[312]- أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، دار الكتاب العربي ، من غير تاريخ الكتاب العاشر ، موقف الفصل في المصير. انظر أيضا ، Platon, La république, L.I, P .32.

[313]- أبو الفتح محمد الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ، 59 ؛ 114 .

[314]- دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ، 100 .

[315]- H.Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, p 112 (voir, formation de la conception de liberté).

عنها قانون العلية . فالحرية ليست موضوعا للتفكير أو التحليل ؛ " إنها معطًى مباشرٌ للشعور " . يقــول " برغسون " : إن الفعل الحر ليس فعلا ناتجا عن التروِّي والتبصر . إنه ذلك الفعل الذي يتفجر من " أعماق النفس " .

و- ويقول " سارتر " : " إن الإنسان لا يوجد أولا ، ليكون بعد ذلك حرا ، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرا "[316] و" إنه كائن أولا ، ثم يصير بعد ذلك هذا أو ذاك " . إنه مضطر إلى الاختيار والمسؤولية .

هذه على العموم ، بعض المواقف الكلاسيكية التي ترى بأن الإنسان حر حرية مطلقة وبأنه من ثمة ، يتحمل عواقب اختياره .

2- مناقشة رأيهم

إن القول بحرية مطلقة تتحدى قوانين الكون ولا تحدها أسباب ومؤثرات ، لضرب من الخيال . فليس الإنسان الحر من يختار دون مبرر من المبررات ولا سبب من الأسباب . وإنْ هُو اختارَ ، لا يصنع ذلك خارج الحتميات التي تحاصره من كل جهة . ولهذا ، فتعريف الحرية بأنها غياب كل إكراه داخلي أو خارجي ، تعريف ميتافيزيقي لا وجود له في حياتنا الواقعية .

أ- إن الإرادة ليست تلك القوة السحرية التي تقول للشيء كن فيكون ، وتنفلت من كل مؤثر خارجيا كان أو داخليا . إن للعوامل الاجتماعية والرغبات اللاشعورية والتقلبات الجوية والمؤثرات البيولوجية تأثيرا بعيدا على نشاطها ، وعلى ما تقرره من أفعال . ولهذا ، فإن الحرية المتمثلة في إرادة مطلقة أو متعالية عن الزمان ، هي حالة صوفية لاواقعية ، لأنها تتجاهل نظام الكون .

ب- وشعورنا بأننا أحرارٌ مصدر انخداع وغرور فضلا عن أنه ظاهرة نفسية ذاتية لا تتوقف عن التقلب . يقول " سبينوزا " : يظن الناس أنهم أحرار لأنهم يدركون رغباتهم ومشيئاتهم ، ولكنهم يجهلون الأسباب التي تســوقهم إلى أن يرغبوا أو يــشتهوا . ويقارن " سبينوزا " الشعور بالإرادة الحرة بحجر رُمي إلى الفضاء وهو حجر — فيما يقول — لو كان يتوفر على شيء من الشعور لظن في أثناء رميه وسقوطه نحو الأرض ، أنه يقرر مسار قذفته ويختار المكان والوقت الذي يسقط به[317] .

ج- أما الحرية التي يبحث عنها " برغسون " ، فهي حرية الفرد المنعزل عن الآخرين . والواقع الاجتماعي يُثبت أنها فعل يمارَس معهم ، وأنها حرية الكائن المنخرط في الجماعة .

---

[316]- J.P.Sartre, L'être et le néant, p 80.

[317]- Spinoza, œuvres 4 lettre LVIII, à G.H.Schuller, p (303-304).

فالإنسان يكون حرا في الوسط الاجتماعي حيث يتعلم كيف يسيطر على جوارحه وشهواته من ناحية ، وعلى آليات الطبيعة والمجتمع التي تحول دونه ودون الوصول إلى حياة سامية وشريفة من ناحية أخرى .

د- وعن تصور " سارتر " للحرية ، فيمكن القول بأنه تصور متشائم ، لأن الحرية ليست حرة لا في أن توجد ولا في أن لا توجد . وبدلا من أن تعمل على السموّ بنا ، فإنها تضغط علينا كقانون جبري أو قضاء لا يمكن تفاديه . إنه محكوم علينا بأن نكون أحرارا ! وتطابق وجود الإنسان مع حريته ، معناه حذف كل تمييز بين أفعالنا التي هي حرة ، وتلك التي هي غير حرة . كيف يمكن للإنسان التمييز بين الفعل الحر وغيره من الأفعال ، إذا كان مجبورا بالاختيار ؟ إن " سارتر " ينفي الحرية من حيث أراد أن يثبتها . وهذا الموقف هو أيضا ، خيالي .

ثانيا : عرض آراء نفاة الحرية من حتميين وجبريين ، وأهل الكسب والتحرر ومناقشتُها

1- عرض آرائهم

أ- ينطلق الحتميون على أنقاض التعريف الميتافيزيقي الشائع للحرية والقائل بأنها تجاوز كل نوع من أنواع الإكراه ، داخليا كان أو خارجيا ؛ لأن الحرية بهذا المعنى يستحيل وجودها على أرض الواقع ، وذلك لأن مبدأ الحتمية قانون عام يحكم العالم . ومؤداه أن كل ما يحدث هو تابع بالضرورة لسوابقه بحيث لا يكون سوى محصلة ممكنة . فكل ظاهرة لها تاريخ ، ويتلخص هذا التاريخ في الحوادث التي سبقت حدوث الظاهرة ، ولا يقتصر هذا على ظواهر العالم الطبيعي فحسب ، بل ينطبق على جميع الظواهر والأحداث الطبيعية وبوجه الخصوص ، على الإرادة الإنسانية وما تنطوي عليه من دوافع وحوافز ، وإن كانت هذه الظواهر تختلف في طبيعتها عن الأحداث الطبيعية ، كحركة الأرض والتمدد والجاذبية والعمليات الكيميائية . فالحتمية قانون عام للعالم لا يترك مجالا للحرية المطلقة . وعلى هذا الأساس ، تكون إرادتنا تابعة لنظام الكون ، فلا حول لها ولا قوة لتجاوزه ، ويكون اختيارنا وهْما باطلا . أما الحتميات التي يخضع لها الإنسان فمتعددة ، منها :

* الحتمية الفيزيائية : حيث إن الإنسان - مهما قيل في تفوقه عن سائر المخلوقات - لا يعدو أن يكون جسما ، يسري عليه من نظام القوانين ما يسري على جميع الأجسام : فيخضع لقانون الجاذبية ويتأثر بالعوامل الطبيعية من حر وقر وريح وطوفان .

* **الحتمية الفيزيولوجية** : ويخضع باعتباره عضوية ، لشبكة من القوانين والعمليات البيولوجية مثل نمو المضغة والبنية النوعية لجسمه وانتظام الأعضاء واختلالها والشيخوخة والموت . ومن ذلك ، أن كل واحد عند الولادة ، يكون حاملا لمعطيات وراثية تتعلق بالعتاد الكروموزومي الوراثي ، كالجنس والخصائص الأساسية للمزاج .

* **الحتمية الاجتماعية** : وفي مجالها ، يؤكد علم الاجتماع بأن تصوراتنا وتقريراتنا وتصرفاتنا راجعة إلى ما اكتسبناه من عادات وتربية وأخلاق . إننا في لغتنا مثلا ، وملابسنا واحتفالاتنا المرآة العاكسة للضمير الجمعي ، وهو بمثابة القانون القسري الذي تتحدد بموجبه سلوكاتنا .

* **الحتمية النفسية** : إن مواقفنا الواعية حسب التحليل النفسي ، لا تستجيب فقط ، للعوامل الفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية فضلا عن المؤثرات الذهنية ، بل إنها المرآة العاكسة أيضا ، للرغبات المدفونة والمكبوتة في لاشعورنا .

ب- والقول بالقضاء والقدر (أو الجبرية) يقيم هو الآخر ، عددا من العقبات في وجه الحرية . ومن ذلك ، أنه يَعتبر المستقبل محددا تحديدا أزليا ، وأن كل ما يحصل هو قضاء وقدر ومكتوب مهما فعلنا . يعتقد أنصار الجبرية الخالصة عند المسلمين (أو الجهمية) أن الإنسان في أفعاله ، لا إرادة له ولا اختيار ؛ وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازا ، كما ينسب إلى الجمادات . فكما يقال : أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وتغيمت السماء ، كذلك يقال : سافر محمد ونجح علي وأبدع عمرو . إن الله قدر عليه أعمالا ، لا بد من أن تصدر منه ، كما قدر عليه أن يثاب أو يعاقب .[318] ومع ذلك ، فالعبد مسؤول أمام خالقه يوم الوعد والوعيد ، " وهو اللطيف الخبير " .[319]

ج- وقال " الأشعري " قاصدا التوسط بين الاختيار والجبر : إن أفعال الإنسان لله ، خلقا وإبداعا ؛ وإنها للإنسان ، كسبا ووقوعا عند قدرته ؛ فالإنسان يريد الفعل وتتجرد له همته ، والله يخلقه . والأساس في ذلك ، أن الله خالق كل شيء ، وأنه من الضروري الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ، ومن قدرة على الأعمال الاختيارية .[320]

---

[318]- الشهرستاني ؛ ... ج. 1 ، ص : 114 . وكفيلسوف أشعري ، ذهب " ابن رشد " إلى القول بالاختيار في نطاق أسباب وضعها الله في الكون ، وأخرى خلقها في دواخل أبداننا كالإرادة . انظر ، مناهج الأدلة (فلسفة ابن رشد) ، ص ، 137.

[319]- الأنعام ، 103 ؛ الملك ، 14 .

[320]- دي بور ، تعليق 1 ، ص ، 117 .



د- وفي سياق القول بالتحرر ، يذهب الرواقيون إلى أن الحرية ليست معطًى أوليا في ظل عالم مجبر ، وإنما هي تُكتسب بالكد والعمل على أساس أنعيش على وفاق قوانين الطبيعة ، والسير حسب الطبيعة العاقلة التي تمكننا من فهم نظام الكون المنضود وكبح شهواتنا الجموحة . وتحرُّرُنا يقاس بقوة أو ضعف أعمالنا وإنجازاتنا . فلا بد من قبول الضرورة ابتداء ، كما " تَقبل " الأسطوانة الدوران .

وفي نفس الاتجاه يرى " سبينوزا " أن أفعال الإنسانِ هي مجرد ظواهر آلية تسير وفق قوانين ضرورية وثابتة . والحرية إنما هي في قبوله الضرورةَ المعقولة المسيِّرة للكون . فكلما زاد عقله علما ، ازداد فهما لقوة الطبيعة ونظامها ، ومن ثمة ازداد تحررا وتحكما في مستقبله. ويركز على أن المرء لا ينبغي أن يتحرر من قيود المجتمع ونظامه ، لأن سمو المرء إنما هو في التحرر من ضرورة الغرائز . " إن الإنسان العاقل ، كما يقول " سبينوزا " ، هو أكثر حرية في مدينة يمتثل فيها للقانون من الانفراد حيث لا يمتثل إلا لنفسه " .

ويدعو " ك. ماركس " ـــ من أجل تحرر الإنسان من كل نير وكل استغلال وتغيير العالم ـــ إلى امتلاك العلم لاكتشاف القوانين الموضوعية التي تُسيِّر الكون وتتحكم في حياته الاجتماعية . وفي سياق التحرر ، يرى " مونيي " الفيلسوف الشخصاني أن "كل حتمية جديدة يكتشفها العالم تُعد (نوطة) تضاف إلى سلم أنغام حريتنا " ، وأن حريتنا ليست سوى غزو مستمر.[321] وبهذه الطريقة في التحرر ، يقرر الشخص مصيره ويتحمل مسؤوليته .

2- مناقشة آرائهم

أ- إن القول بالحتمية لا يعني تكبيل الإنسان ورفع مسؤوليته . فهناك فرق بين عالَم الأشياء وعالم الإنسان من حيث إن الأول يستجيب آليا لنظام الطبيعة ، والثاني يستجيب له وهو كله عقل ووعي . وأكثر من ذلك ، يستطيع أن يسخر لنفسه قوانين الطبيعة حسب إرادته ، بعد معرفتها والتحكم في استخدام علاقتها الثابتة التي تحكمها .

فوجود القوانين في الطبيعة لا يمنع العاقل من تسخيرها لمآربه وتوظيفها من أجل القيام باكتشافات ومن تغيير العالم ؛ لا بل الحرية لا تكون إلا حيث نكون مقيدِّين ، لا بعامل القوى والضغوط ، ولكن بعامل الدوافع والمبررات العقلية . عندما نجهل دوافع تصرُّفنا ، فنحن على يقين بأننا لم نتصرف تصرفا حرا . ومسؤوليتُنا تتمثل ابتداء ، في قبولنا لَنظام

---

[321] - E Mounier, Le personnalisme, 1ère P. Chap.V.



الكون بكل سرور ، وتصرفنا وفقا لما يمليه علينا نور العقل . وعليه ، فالحتمية لا تتنافى مع الحرية إن هي أُحدث في هذا السياق ، على أنها تحررٌ . والحق أن العقبات لم تمنع الناس من تجاوزها ومن تقرير مصيرهم . فلم تَحُلْ كوارث البراكين والزلازل دون قيام الدول من أعظم الدول على هذه المعمورة التي تنكب بها الكوارث من حين لآخر كاليابان .

ب- إن مثل هذا الأسلوب الذي يستخدمه أهل القضاء والقدر ، يدعو إلى التعطيل وترك العمل والركون إلى القدر ، وهو لا يقدم إلا برهانا كسولا على حد تعبير " لايبنتز " ، فإذا كان ما يجب أن يحدث سيحدث بالضرورة ، فما الفائدة من بذل الجهد ؟

ومثل هذا القول أيضا ، قد يوقف القوانين المألوفة عن العمل والتي لا يَعرف عنها الإنسان متى تقع ولا أين وكيف تقع . فمن غير المعقول على الفكر البشري أن يدخلها في حسابه ما دامت تشذّ عن الحساب المألوف ، وقد لا يكون لها حساب من نوعٍ يستطيع أن يحذقه الإنسان . ومن التساؤلات المحرجة التي تفرزها مناقشة الجبرية :

إذا كان الإنسان مجبرا ، فلماذا يُسأل ، فيعاقبه القانون الاجتماعي والإلهي؟

كيف يحدد الله مصـــائر العباد ويخلق أفعالهم ، ويحاسبهم بعد ذلك ، والله ليس بظلام للعبيد ؟ ألا يصنع ذلك ، على أساس أنه زوّدهم بالقدرة على الاختيار ؟ إذا قلنا بهذه القدرة على الاختيار من ناحية ، ألا نضع من ناحية أخرى ، " المكتوب " موضع الشك ؟

ج- ومَن توسَّط في القضية ، لم يرفع عن الله إرادته ومشيئته في عملية الخلق الكلي ، ولم ينفلت بأسلوب أو بآخر من " الجبرية " ، وما قيل في مناقشة أهل الجبر يمكن سحبه على الأشاعرة ومن نحا نحوهم .

د- أما من يقول بالتحرر فإنه ينطلق من مصادرة ، وهي أن الإنسان مقيَّدٌ ويعمل تدريجيا على أن يتحرر من قيوده ، ولكن مع العلم أنه لا يستطيع التخلص منها كلية بمفهوم التسخير ولا التخلص منها مطلقا بمفهوم الانفلات من كل حتمية ، ومع ذلك ، فهو صاحب القرارات وكائن المسؤوليات .

وهكذا ، فإنه لا يمكن البرهان على أن الإنسان حر كشرط للمسؤولية ولا على أنه غير حر ، ولا يعقل التوسط بينهما . وحتى على احتمال أن الإنسان حر ، فكيف يمكن إثبات حريته لنلحق به المسؤولية ؟ [322] أما في حالة تقييد الحرية ، فالأمر أمران : إما أن ترفع

---

[322]- فإن ارتفعت لرفعها ، نكون أمام عالم إنســاني ليس له ما يبرر تفوقه على سائر الكائنات ، ولا تنطبق عليه الآيــة القرآنية 70 من سورة الإسراء ، ولا الآية 22 من سورة الأحزاب .

لمسؤولية لارتفاع شرطها ، أو تثبت لسبب أو لآخر تبريرا لصفة التكليف الشرعي مثلا ، أو لوجود الضوابط الردعية والقوانين . وهنا ، تتشابك التناقضات والمفارقات بشكل يحتم القفز إلى تصور آخر للقضية . فكيف إذن ، تقوم المسؤولية والشرط الذي يؤسسها لم يتأكد ؟ ومع ذلك ، تبقى المسؤولية - كما سنرى - قائمة يتحملها الإنسان بوصفه إنسانا .

II- وكيف يمكن رد حقيقة المشكلة إلى الْمَشروط لا إلى الشرط ؟

هل يعقل الحديث عن شيء يتوقف ثبوته أو نفيه على مجهول ؟

أولا : ماذا لو افترضنا أن الشرط ثابت مع أهل الحرية ؟

فإذا ثبت فَرَضًا ، فالاحتمالان احتمالان : في الأول يكون الإنسان مسؤولا لأنه حر ، يترتب على القانون ــ عند الاقتضاء ــ الاقتصاص منه ؛ وفي الثاني يكون حرا بسبب تكليفه ووجود مؤسسات قانونية توحي بأنه بصفته إنسانا ، هو مكلف ومسؤول قبل أن يكون حرا ، ولا يختلف الأمر في ذلك بين الصغير والكبير ولا بين البالغ وغير البالغ ، وإلا لماذا نهنئ الطفل عند نجاحه الدراسي أو نوبِّخه بالزجر عند ارتكابه لخطأ ؟ وكأن المسؤولية قضاء محتوم على الإنسان لا لشيء إلا لأنه إنسان ، وبأن له اعتقادا عميقا بحريته في الاختيار . وفي هذه الحالة ، ألا يمكننا القول بأن الحرية مشروطة بالمسؤولية ، وأن الإنسان حر لأنه مسؤول ؟

ثانيا : أليس من الشرعي طرح قضية المسؤولية قبل طرح قضية الحرية ؟

وذلك لأن الإنسان يجب أن يكون مسؤولا أولا ، ليكون لهذا السبب ، حرا بعد ذلك. وكأن رجال الدين وفلاسفة الأخلاق يرون بأن التكليف يسبق الحرية ويبرِّرها سواء كان تكليفا ربانيا أو تكليفا أخلاقيا ، وبقطع النظر عن العوامل المختلفة التي تحيط بالمكلف .

يقول المعتزلة : إن الإنسان لو لم يكن حرا ، لكان التكليف سفها ولبَطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب . فلا يصح عقلا أن تقول لمن ليس حرا : افعل ولا تفعل ! لا يكلف الله نفسا إلا وسعها .[323]

---

[323]- وفي هذا السياق ، يمكن الرجوع إلى قوله تعالى : " لا تُكلَّف نفسٌ إلا وُسعها" (البقرة ، 233) ؛ " لا يُكلِّف اللهُ نفسا إلا وُسعها" ؛ " ربَّنا ولا تُحمِّلنا ما لا طاقةَ لنا به " (البقرة ، 286) .

وفي سياق الإلزام الأخـلاقي ، يصرح " كانط " بأن الواجب يتضمن الحرية : " يجب عليك ، إذن تقدر " .[324] لا نستطيع أن نتحقق من وجود الحرية عن طريق الرجوع إلى التجربة السيكولوجية أو عن طريق البرهان العقلي . فالواجب هو الذي يسمح لنا بأن نتصور امتلاك الإنسان لحرية معقولة تعلو نطاق الظواهر ، وإلا لما كان هناك موضع للحديث عن قانون أخلاقي .[325]

هذا ، والمسؤولية تتجلى بوجه أخص وأوضح في العقوبة . إن العقوبة حسب التصور الكلاسيكي ، تبرَّر أخلاقيا ، لأنـهـا مرتبطة أشد الارتباط بالقانون الأخـلاقي نفسه . يقول " لاينتز " : " هناك نوع من العدالة ليس له قطعا غرض التعديل ولا غرض المَثَل ولا حتى غرض إصلاح الشرور . هذه العدالة لم تقم إلا على التوافق الذي يستلزم ضربا من الرضا (أو الإرادة) في التفكير عن فعل سيء . ويمكن القول أيضا ، إن ثمة نوعا من التعويض الفكري الذي تُهينُه الفوضى إذا لم تساهم العقوبة في إعادة النظام ثانية " .[326]

ونفس الفكرة يعبر عنها " مالبرانش " في غير ما من صفحة في " مقالة في الأخلاق " حيث يقول : إن جزاء الاستحقاق وعقوبة الخطيئة يقتضيهما النظام الضروري للعدل ، وهو القانون الذي لا يجوز انتهـاكُه ونقضه لا من طرف العقول ولا حتى من طرف الإله نفسه. " إن الذي يريد من الله ألا يعاقب الجور أو إدمان الخمر لا يحب الله " [327] وكأن شرط الحرية يغيب نسبيا لترك المجال لمقتضيات القصاص .

ولا يفوتنا القول ونحن في صميم الإلزام الأخلاقي ، بأن العقوبة لا بد للضمير الخلقي من أن يتولاها . فكلما كان الضمير حساسا وكان الفعل لا يتفق مع قيم الإنسان العليا ، كان الندم أشد .[328]

---

[324] – إ. كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، القسم الثاني .

[325] – كانط ، ن.م.

[326] – نقلا عن : A Bridoux, Morale, p 57.

[327] – نقلا عن بريدو ، ن.م.، ن. الصفحة.

ويرى " كانط " من جهته ، أن القانون الأخلاقي يحمل في جوهره العقوبة . فهي لا تـؤسس القانون الأخلاقي و[illegible] تنشئه ، وإنما هي متحدة به برابطة تركيبية . ويذهب إلى حد القول بأن القانون الجنائي أمر أو واجب حاتم وأن المذنب [illegible] بد من أن يعتبر شخصا قابلا للعقوبة قبل أن يكون في الإمكان التفكير في استنباط – عن طريق العقوبة – بعض المصا[illegible] لنفسه أو للمجتمع .

[328] – والإحساس بالعقوبة الباطنية يتخذ مواقف ثلاثة : الأسف والندم والخسران (أو التأنيب)

إلا أن هذا الموقف الأخلاقي أهمل ما لدور العقوبات الاجتماعي من أهمية في حياة الأفراد . يصرح " غيو " بأنه لا بد من أن يكون للعقوبات غرض الدفاع الاجتماعي قبل كل شيء ومنفعة المجتمع . وهذا يؤكد بصفة أو بأخرى ، التصاق المسؤولية بالإنسان . ولقد اهتم جملةٌ من العلماء بدراسة أسباب، ظاهرة الإجرام ليس فقط للفضول العلمي ، وإنما[329] وبوجه أخص ، لإسعاف المجرمين ومنعهم من تكرار الإجرام ومنع الغير من تقليدهم . فإذا كان لا بد مثلا ، من الصاعقة أن تقع ، ولا يمكننا منعها من الوقوع ، فلا بد على الأقل، من تخفيف وطأتها . فكذلك ، لا بد من التخفيف من ثقل المسؤولية ما دامت ملتصقة بنا . فقد يَسْخَرُ بعضُهم بالقول بـ" أن القاتل ــ إذا خُيِّر بين أن يَقتل غيرَه أو يُقتل، اتجه نحو الحل الأول ــ يعفى من المسؤولية الجنائية " ؛ والحق أنه يستمر في ممارسة مسؤوليته لأنه مخيَّرٌ بين أن يَقتل أو يُقتل ، فقرر أن يبقى حيا .

ولقد تواصلت الجهود لمكافحة الجريمة على يد علماء إيطاليين أمثال " لامبروزو " و" غاروفالو " و" أنريكو فيري " . ولم يعد تقسيم المتهمين عند تصنيفهم ، إلى فئتين متميزتين : فئة المسؤولين من جهة ، وفئة غير المسؤولين من جهة أخرى ، وإنما إلى من يستحق القصاص ، ومن يستحق العلاج وربما من يستحق التطعيم والتحصين ، بصفتهم جميعا كائنات مسؤولة . وأخذ الدور التربوي شيئا فشيئا ، يحتل الصدارة في العقوبات .

ولكن مهما تقدمت الدراسات الجنائية واتسعت ، يبقى من الصعوبة بمكان معرفة قوام المسؤولية الأخلاقية التي تبنى عليه كل أشكال المسؤوليات من المدنية إلى الجنائية إلى المجتمعية ؛[330] وقوامها النية . وهذه العقبة تضاف إلى عقبة الاهتداء إلى إثبات الحرية التي مرت بنا ، فضلا عن شرط آخر ، ليس موضوع هذه المشكلة ، ألا وهو التمييز بين الخير والشر .[331] ولا يخفى ما يعانيه علماء النفس في إقامة الدليل على وضوح هذا الشرط أو

---

[329] – ومن أنصار هذا الاتجاه ، العالم القانوني الأخصائي في الجناية ، " بيكاريا " (Beccaria 1738–1794) الذي حارب الفكرة الكلاسيكية القائلة بـ" أن الجنح وليدة حرية الاختيار (المجاني) ولا دواء لها " .

[330] – المسؤولية نوعان : مسؤولية أخلاقية ومسؤولية اجتماعية ؛ الأولى هي شعور الشخص الداخلي بأن ما صدر عنه من أفعال هي أفعاله ، وأنه يتحمل عواقبها أمام محكمة ضميره (ولهذا فهي تقوم على النية) ؛ والثانية صنفان : مسؤولية اجتماعية (قانونية) وأخرى مجتمعية ؛ والصنف الأول قسمان : مسؤولية جنائية (حيث يتحمل الجاني هو نفسه ما يترتب عن جنايته من عقوبات) وأخرى مدنية (حيث يتحمل الشخص عواقب أفعال لم يقم بها هو نفسه بالضرورة) ؛ وأما الصنف الثاني ، فهو المسؤولية التي يكون فيها الشخص مدانا أمام الرأي العام للقرية أو العائلة أو المجتمع في حالة انحرافه عن تقاليد مألوفة . ولهذا فالعقوبة الجنائية هي أشد عقوبة يتحملها كل من يتعدى على قوانين المجتمع ؛ والتعدي قد يكون جريمة قتل مثلا ، أو نهب أو انتهاك حرمات .

[331] – التمييز بين الخير والشر مبدأ أخلاقي ؛ والتمييز بين الحلال والحرام مبدأ ديني ؛ والتمييز بين النافع والضار مبدأ اجتماعي.

عدم وضوحه لدى المتهم في أثناء إقباله على الجريمة . وإذا اجتمعت كل هذه العوامل في هذه الدرجة من الصعوبات ، أدركنا ما في الإنسان من سر لا يعلمه إلا هو . ومن علامات هذا السر هو أنه يبقى في كل الحالات ومن الناحية القيمية بوجه أخص ، حضين المسؤولية .

لقد رأينا أن الذين بحثوا في الحرية كموضوع فلسفي أو كشرط للمسؤولية ، سواء كانوا من أنصارها أو من غيرهم الذين وقف بعضهم موقف النقيض أو التوسط ، لم يرفعوا إطلاقا المسؤولية ، وهذا لا يجب أن نستغربه ما دام الإنسان كائنا مكلفا بالطبيعة ، وينفرد عن الكائنات الأخرى بالإرادة .

III– ألا يتمثل مصدر المشكلة وحلها في عظمة الإنسان ؟

أولا : عظمته في كونه كائن القيم لأنه حضين المسؤولية وراعيها

يُعرف الإنسان بخاصية المسؤولية أكثر منها بخاصية الحرية . وتظهر بذورها منذ الطفولة إلى مرحلة ما قبل سن الرشد . والدليل على ذلك ، أن الطفل يُنظر إليه على أنه كائن المسؤولية ، يتحمل تبعات أفعاله في البيت وخارج البيت وفي كل لحظة . إنه بقطع النظر عن أسلوب التعامل معه في هذه الحالة ، كما ينصح به البيداغوجيون ، موضوع سخط وزجر وتوبيخ . وأكثر من هذا ، فإن المسؤولية تسبق الحرية و أحيانا لا يطرح فيها شرط الحرية . فقد يقول لك قائل : إنك الآن مسؤول عن أخيك أو عن نظام القسم أو عن وديعة ما دون أن ترفض له أمرا . فالآمـر في معظم الحالات ، لا يسألك عما إذا توفرت أو ثبتت فيك الحرية ، وإن كان يفترضها ضمنيا ؛ نقول يفترضها لأنه لا يستطيع أن يثبتها ولا أن ينفيها . فهو يسلم بها كما يُسجِّل رضاك وقبولك بتنفيذ الأمر . ومع هذا ، فإن المسؤولية كخاصية جوهرية ، يتميز بها كل كائن بشري ، وتتجلى في حالتين : كخاصية جوهرية بقطع النظر عن الأفعال كموضوع قابل لأن يحكم عليه بأنه خير أو شر ؛ وكتبعة تلحق الشخص بعد فعله وبوجه أخاص ، إذا كان هذا الفعل قد انتهك به صاحبُه حرمة سلطة الضمير أو سلطة نظام المجتمع .

ولهذا ، فالمسؤولية تنصب على الإنسان أولا ، بدون التساؤل عن شروطها ، لأن الشخص يعتبر العلة الأولى في القضية ؛ ثم شروطها ـــ كالحرية مثلا ، والتمييز بين الخير والشر والإرادة ـــ تأتي لإنصاف العدل وتبرير الحكم [332] .

وإلصاق المسؤولية بالإنسان نلمسه أحيانا ، في دفع الضرر لدى بعضنا البعض حتى في حالة ، يتضح فيها ضعف شرط الحرية ، كأن نزعج اضطرارا أحد المارة باصطدام مفاجئ لم نكن نقصد من ورائه مكروها ؛ فنعتذر له ونرافقه إلى المستشفى ونعوِّض نفقاته مع علمنا بأن الانزعاج وقع هفوة لا نية فيها ولا قصد .

ثانيا : عظمته بين ميزاني العلية العلمية والعلية الفلسفية

ومما يؤكد هذه الحقيقة ، أن تقدير المسؤولية يدعونا إلى التمييز بين ميزاني العلية العلمية والعلية الأخلاقية أو الفلسفية ؛ الأول مبدأ صالح لعالم الأشياء يهتم بالعلاقة السببية التي تجمع العلة بالمعلول أو كما يعبر عنها العلماء ، العلاقات الثابتة بين الظواهر ؛ الثاني مبدأ صالح لعالم البشر ، يهتم بالإنسان من حيث هو مصدر الأفعال والعلةُ الأولى لها . إن الأسباب والمسببات مهما تسلسلت وتعاقب بعضُها على بعض ، تنتهي إلى السبب الأول ، وهو في النهاية الإنسان باعتباره الكائن المسؤول الوحيد . وللتمييز بينهما ، نضرب هذا المثال : فعندما يَسرق السارق ، فالعالم يبحث عن الدوافع الموضوعية التي حاصرت السارق ودفعته إلى السرقة . أما القاضي أو رجل الأخلاق والقانون ، فإنه مهما كانت التحقيقات دقيقة والتحريات موضوعية ، فإنه دائما يَرجع إلى مَن فَعَل الفعل أي من سرق ؟ [333] و هذا لا يعني أن المحكمة لا تأخذ بعين الاعتبار الظروف المخففة التي تمكّن القاضي من إنصاف المتهم؛ لأن المسؤولية يرفعها شرطان (أو أحدهما) : غياب حرية الاختيار وغياب التمييز بين الخير والشر في أثناء ارتكاب الخطأ أو التعدي . ولكن العامل المزدوج الذي يغيَّب في تأسيس المسؤولية هو " النية والإرادة " ، [334] وذلك لصعوبة معرفته معرفة موضوعية لدى أهل القضاء والقانون ، وإن كان أهل الحكمة والأخلاق لا يتوقفون عن الإشادة به .

---

[332] – وفي هذه النقطة ، يجب التركيز على المسؤولية الأخلاقية بوجه أخص ، لأنها تتعزز وتترقّى بالموازاة مع تهذيب الضمير وتربيته .

[333] – ارجع إلى النص رقم: 25 .

[334] – أولوية المسؤولية تفترض الوعي والنية والإرادة .



ثالثا : عظمته في كونه خليفة الله في الأرض مكلفا بمهمة

نحن أمام إشكالية لا تعرف طريقها نحو الحل إلا بالرجوع إلى العبرة من خلق الإنسان ومن تفضيل الله له . إنه خليفةُ الله في الأرض في الحكم بين المكلفين من خَلْقه ، فيملكها ويتصرف فيها ، لينظر الله كيف يتصرف هذا الإنسان خيرا أو شرا ، فيعامله علَى حسب عمله.[335] وإنه مُكرَّم ومكلف أصلا . يقول تعالى : " ولقد كَرَّمنا بني آدمَ وحَمَلْناهم في البَرِّ والبحر ، ورزقناهم من الطيِّبات وفضَّلْناهم على كثيرٍ ممَّن خَلَقْنا تفضيلا " (الإسراء ، 70) " ، ويقول أيضا : " إنَّا عَرَضْنا الأمانةَ على السَّماوات والأرضِ والجبَالِ، فَأَبَيْنَ أن يَحْمِلْنَها وأَشْفَقْنا منها ، وحَمَلَها الإنسانُ ، إنه كان ظَلُوما جَهُولَا " (الأحزاب، 72) .

خاتمة : حل المشكلة

إن موضوع المسؤولية والحرية يرتبط أشد الارتباط بجوهر الإنسان . فكما أننا نقول في مجال الفلسفة ، إن الإنسان حيوان عاقل ــ مهما كانت حدودُه الزمانية والمكانية ، ومهما كانت ظروفه وسِنُّه ــ نقول أيضــا ، إنه كائن مسؤول ، بقطع النظر عن وضعه أحواله وسِنّه . ومهما كانت عبقرية المفكرين في حصر مشكلته وضبطها ، فإن لعظمة هذا لإنسان بالنَظر إلى سائر الكائنات ، سرا يزيده اعتبارا وكرامة في أعين المؤمنين بالخالق والفضوليين في إجلاء خباياه . ويكفيه فضلا ، أنه مهما كانت تبعات أعماله خطيرةً ، فإنه يبقى متشرفا بأمانة المسؤولية ، وغايةً للإنسانية جمعاء .

---

[335]– انظر الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، الآيات (البقرة ، 30 ، ج. 2 ، ص ، 165 ؛ الأنعام ، 165 ، ج. 14 ، ص ، 13 ؛ يونس ، 13 ، ج. [illegible] ، ص ، 54) .

(14) المشكلة الثالثة

[العنف والتسامح]

إذا كان من الحكمة مواجهة العنف باللاعنف واللاتسامح بالتسامح ، فكيف نهذب مبدأ التناقض القائل بأن المتناقضين لا يجتمعان ؟

***

مقدمة طرح المشكلة

الوضعية المشكلة عرضا وتحليلا

I– ما هو قانون مقابلة المثل بالمثل في القصاص ؟

II– ما العنف وما أسبابه وتعليلاته ؟

أولا : ما هو العنف ؟

ثانيا : ما هي أسبابه وتعليلاته ؟

III– وما السبيل إلى الحكمة التي تقابل الشر بالخير ، وتنصرف من العين بالعين إلى العين بالأجمل ؟

أولا : سلبيات العنف

ثانيا : إيجابيات اللاعنف

IV– ما التسامح وما طبيعته وما الحكمة من فك قيوده ؟

أولا : إن الذين حددوا مفهوم التسامح ، وضعوا له قيودا

ثانيا : ما الحكمة من فك قيوده ؟

خاتمة : حل المشكلة

مقدمة : طرح المشكلة

من المبادئ الأساسية التي يعتمد عليها العقل في نشاطاته الفكرية ، والتي يتأسس عليها المنطق الصوري ، مبدأ الهوية ويُعرف أيضا ، بمبدأ عدم التناقض . وبموجبه ، لا يجتمع النقيضان ؛[336] فإذا صح أحدهما ، ارتفع الآخر ؛ ومن ذلك ، فإن ثبتت (أ) ارتفعت (لاأ) ولا يُعقل منطقيا أن تجتمعا معا . أما المبادرة التي تسعى إلى تجاوز هذا المبدأ ، فإن أصحابها ــ على ضوء مقياس المنطق الصوري ــ إما مختلطة عقولهم أو أن لهم منطقا آخر يصلح لمجال آخر غير المجال الذي يعمل فيه العقل . فهل الانتقال من مجال المعاني الصورية إلى مجال المفاهيم الأخلاقية كالعنف واللاعنف والتسامح واللاتسامح ، من شأنه أن يهذب العلاقة بين " النقيضين " ؟ ما هي هذه الحكمة التي تواجه هذه المفاهيم " الأخلاقية " قصد تقريبها وتبنيّ المغزى منها ؟

الوضعية المشكلة : عرضا وتحليلا

* عرض الوضعية المشكلة

أراد حَكيمٌ (ح) أن يَمْتحِن نباهة شابٍّ (ش) هو في طريق العودة إلى الصواب ، بعد أن غُرِّر به :

- (ح): كيف يكون ردُ فعلك على من شتمك أو ضربك ؟
- (ش): أَشتمه كما شتمني أو أَضربه كما ضربني أو **أكثر** ؛
- (ح): لماذا أكثر ؟
- (ش): لأنه تعدى عليَّ ، والبادئ أظلم ؛
- (ح): ولكن لو أردت أن تكون عادلا ؛
- (ش): الشتم بالشتم والضرب بالضرب ؛
- (ح): لو كان أحد إخوتك قد تسبب ظلما في فقء عين خصمه ، فهل كنت ستقبل تطبيق هذه القاعدة ــ " القصاص بالمثل " ــ على أخيك ؟
- (ش): (صمتٌ وتردُّد) ؛
- (ح): لماذا هذا التردد ؛ هل هناك ما يقلقك ؟

---

[336]- ويمكننا توسيع العلاقات بين المتناقضين لتشمل التضاد والتعاكس مع التغاضي عن الاختلافات الطفيفة التي تميز هاته العلاقة عن تلك .

– (ش): بصراحة ، نعم ؛

– (ح): إذن ، عندما يمس القصاص بالمثل ، أحدَ إخوتك ، تريد قصاصا **أقل** لا **أكثر** مما كنت تراه ، وأنت مظلوم ؟

– (ش): هذا صحيح ؛

– (ح): وفي هذا التنازل ، هل من بديل ؟ ألا ترى في التعويض سبيلا أقلَ ضررا ؟

– (ش): نعم بالفدية أو ما يعادلها ؛

– (ح): ألا يمكنك أن تنصرف من لغة الأكثر والأقل إلى لغة " **الأحسن** " ؟

– (ش): ماذا تقصد ؟

– (ح): ألا ترى معي بأن **الأحسن** هو إصلاحُ الجاني ومساعدتُه على الاهتداء إلى الصواب ، فتقابل السوء بالطيب والشر بالخير ؟

– (ش): هذه دعوة صريحة إلى تشجيع أهل الشر ؛

– (ح): فمقابلة الشر بالشر تعود بنا إلى عهد قانون الغاب ، وقد نفرتَ منه قبل قليل ؛

– (ش): هل تريد مني أن أعامل صاحب السوء بالطيب ، وصاحب العنف باللاعنف ؟

– (ح): ألا ترى معي أن الشتم بالشتم والنار بالنار يزيد الأمر تأزما وتأججا دون نهاية ؟

– (ش): أجل ؛ فبالإمكان مقابلة التعدي بنقيضه أو ضده : السوء باللاسوء والكراهية بالمحبة[337] والعنف باللاعنف واللاتسامح بالتسامح ؛

– (ح): ألا ترى في العلاقات بين " متنافرين " البديل المنطقي المناسب للموقف ؟

– (ش): وهل أفهم بأن التنافرُ في المنطق شيء ، وفي العلاقات الإنسانية شيء آخر ؟

– (ح): عاشر الناس بالمعروف ، واصفح عنهم وقل : سلامٌ ؛[338]

– (ش): ولكن هذا **أجمل** لمن يتعظ ؟

– (ح): إنك في طريق الصواب ، فهلا تصل ؛ **فهل من متّعظ ؟**

---

[337]– المفروض الكراهية واللاكراهية ، ولكننا نفضل المحبة ما دمنا وضعنا التضاد في حكم التناقض كما أشرنا إلى ذلك .

[338]– ارجع إلى الآيات القرآنية : البقرة ، 109 ؛ المائدة ، 13 ؛ الحجر ، 85 ؛ النور ، 22 ؛ الزخرف ، 89 ؛ التغابن ، 14 .

* تحليل الوضعية المشكلة

إن الحوار أثبت أن الفطرة تقتضي أن نرد على العدوان أو العنف بروحٍ انتقامية ردا مماثلا لا بل أكثرَ ؛ ولكنها تقتضي أيضا ، أن يُقتصَّ منا ـــ عندما نبادر بالاعتداء على غيرنا ـــ بعقوبة أقلَّ وأخف . كما أنه يسَّر الاستــــدراج في مرحلة أولى ، من المِثل الأكثرِ إلى المثل بالمثل ، ومن ثمة إلى المثل الأقل . ثم في مرحلة ثانية ، وقع الانصرافُ من هذا القصاص المؤسَّس على الحسابات الرياضية ، إلى التقدير المؤسس على الاعتبارات الأخلاقية والإنسانية حيث أصبح التعامل مع العنف ، يتجه من الأحسن إلى الأجمل أي من مقابلة الشر بالطيب واللاتسامح بالتسامح ، إلى مقابلتهما بالصَّفح الجميل والمحبة دون انزعاج منطقي ، ولا تنازع عقلي . وتنتهي الوضعية إلى تساؤلٍ يُفيد بأن سرَّ القضية هو في التعامل الإنساني الحكيم مع مقتضيات الواقع ؛ وهو تمهيد يدعونا إلى الرد على تساؤلاتٍ أربعة :

I– ما هو قانون مقابلة المثل بالمثل في القصاص ؟ [339]

لقد وَجد الإنسان في قانون مقابلة المثل بالمثل في القصاص [340] ومنذ القديم ، روح العدل والإنصاف في ضمد الجراح واسترضاء الفطرة في إدانة المُدان . وأيدته الكتب السماوية ، [341] وكثير من الدساتير التي وضعتها الدول والأنظمة العالمية . [342] وفي لغة ميزان المثل بالمثل، كانوا يقابلون العنفَ بالعنف والعينَ بالعين . [343]

---

[339]– وهو قانون أمر بوضعه الملك " حمورابي " سنة 1730 ق.م. يتضمن 282 مادة ؛ ترجمه إلى الفرنسية الأب " جان فانسون شيل " ؛ تحتفظ " طهران " و" باريس " بنسخة منه ؛ (La loi du Talion) .

[340]– وتحديدا في هذا السياق : العنف بالعنف واللاتسامح باللاتسامح .

[341]– جاء في سفر الخروج ، أن " من تسبب في مكروه ، الحياةُ بالحياة والعينُ بالعين والسن بالسن واليد باليد والقدم بالقدم والجروح بالجروح ... " (21) ، (23–25) ؛ وفي سفر التكوين : " إنما قتل النفس بالنفــس ، لأن الله خلق الإنسان على صورته " ، (9، 6) ؛ وجاء في إنجيل " متى " : " من قتل إنسانا يقتل ، ومن قتل حيوانا ، فالنفس بالنفس . ومن تسبب في إحداث عاهة لدى مواطن ، يعامل بالمثل : الكسر بالكسر والعين بالعين والسن بالسن . وكذا يجازى بنفس العيب : من أحدث عيبا في الغير ؛ فمن ضرب حيوانا يدفع الثمن ، ومن قتل إنسانا يقتل ؛ سيكون لكم نفس التشريع بالنسبة للمهاجر أو أهل البلد على حد سواء " (Lévitique,9 17-22) . وفي القرآن الكريم ، يقول الله تعالى : " ومن أجل ذلك ، كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا " (المائدة ، 32) .

[342]– وخاصة بعد الهجمة الإرهابية التي هزت الولايات المتحدة الأمريكية في 2001/9/11 .

[343]– والعين في اللغة العربية ، تكتسي عدة معان ؛ إنها في هذا السياق ، حاسة البصر ، وتعني أيضا ـــ إذا تكررت ـــ الذات الإنسانية .

ومؤدى هذا القانون أنه من يتعدى عليك ، فلابد من الرد عليه بمثل ما تعدى به عليك ، بغرض الدفاع عن النفس ، وبحكم معادلة الشتم بالشتم والعين بالعين ؛ فاللاتسامح الذي ينفي التسامح يجب أن يقابل بالمماثل بعينه ، وهو اللاتسامح . ولكنْ ، ما هاته الحكمة التي تقتضي أن يُقابَل المِثْلُ بنقيضه ؟

لقد وجد الناسُ في قانون القصاص بالمثل أو العين بالعين منذ أقدم العصور ، الوسيلة المناسبة لمحاربة الانتقام الشخصي والجمعي ، وما ينجر عنه من دوامة العنف ، وللحثّ على الاقتصاص العادل . ولقد تدرج الإنسان في مراجعته قصد تهذيبه ، والحد من قسوته، وذلك بإدخال مفهوم التعويض والإصلاح ، وكذا تعزيز العفو العُرفي ، والإفصاح الفطري . إلا أن قانون العين بالعين عاد من جديد في مفهومه المادي والانتقامي ، في صورة بشعة ، باسم محاربة الإرهاب وتكريس الديمقراطية ، ومحاربة الشر بالشر .[344] وأساس هذه الإستراتيجية، استخدام كل طاقات القوة لتحطيم العدو ، مما انجرّ عنه انحطاط مفهوم الإنسان ، وظهور وسائل حربية جديدة للدفاع عن النفس ، مثل العمليات الانتحارية أو الاستشهادية ؛[345] وهي وسائل أثارت جدالا كبيرا في أوساط المقاومة ، ورجال الدين ، وأهل العلم .

---

[344] – في احتلال العراق مثلا ، وفي مواجهة الصهيونية للمقاومة الفلسطينية ، وذلك عن طريق القتل الفردي والجماعي والتهديم والتشريد ، بأسلحة فتاكة تصل أهدافها بسرعة ودقة عجيبتين . ولعل أكثر أنواع الإرهاب شيوعاً هو ما نجده في أثناء الحروب، فعلى الرغم من وصول الحضارة البشرية إلى ضوابط إنسانية عامة (تحييد المدنيين ، منع قصف المؤسسات الإنسانية والمحايدة ، سَنُّ قوانين لمحاكمة مجرمي الحرب ...) ، إلا أن هذه الضوابط التي أصبحت قيماً عالمية دفعت مراكز القوى العالمية إلى التحايل عليها تحت تسميات مختلفة و ذرائع مختلفة .

[345] – لأنها من أنماط المقاومة الحديثة التي طرأت بعد ظهور المتفجرات وتقدم تقنياتها . وهي في الغالب جزء مما يسمى بـ" حرب العصابات " التي تقوم بها مجموعات فدائية سريعة الحركة ، وقد برزت أهمية مثل هذا اللون من المقاومة في الحرب الأهلية الأمريكية ، وفي الحرب العالمية الثانية ، وما بعدها ، وصارت جزءاً من نظام الحروب الذي يدرس في المعاهد والأكاديميات الحربية .

II– ما العنف وما أسبابه وتعليلاته ؟

أولا : ما هو العنف؟

هو كل عمل يضغط به شخص[346] على إرادة الغير لسبب أو لآخر ؛ وهذا العمل يستوجب استعمال القوة .[347] ومن الآثار التي يتركها ، التسلط على الغير والنيل من حرمة حياته الجسدية والذهنية ، وتحطيمه وهو أخطر مظاهر العنف . وهو نوعان ، مادي كالتعدي على الجسد بالضرب والجرح والقتل ، ومعنوي كالإساءة إلى شخص الغير[348] ومعتقداته وتعزيله .[349]

ثانيا : ما هي أسبابه وتعليلاته ؟

إن العنف ظاهرة معقدة تحكمها عوامل مختلفة ومتداخلة ؛ وهو يشكل موضوع انشغال عدد من العلوم ، منها علم الاجتماع وعلم النفس والبيولوجيا وعلم الجريمة .

1– أسبابه

إنه ظاهرة قابلة للدراسة العلمية ؛ وأسبابها ، يمكن تصنيفها كما يأتي :

أ– مجموعة الأسباب الاجتماعية والاقتصادية ، ومن أهم مظاهرها ، تفاقم مشاكل البيت من فقر مدقع ، ويتم متوحش ، وتوجيه تربوي غير مسؤول ، وعلاقات اجتماعية مفككة . وفي كلمة ، إن العنف في جميع أشكاله من إرهاب وعمليات انتحارية أو استشهادية ظواهر اجتماعية معقدة ، يجب إدراجها في إطار النسق الاقتصادي والاجتماعي بتلاحمه العضوي مع النسق الثقافي والسياسي .

ب– مجموعة الأسباب السياسية والثقافية ، ومن أهمها نذكر : الاحتلال العسكري لأراضي شعب ، وتسلط الحكم الديكتاتوري ، وتقييد الحريات ، وانتشار المظالم ، وانهيار القيم الأخلاقية ـــ كالشرف والكرامة ـــ وانحطاط المفاهيم الثقافية ، كتدهور الكلمة الصادقة والصورة المحتشمة والمقاومة الشرعية .

---

[346]– كفرد أو شخص معنوي .

[347]– وفي تعريف آخر ، " إن العنف يكمن في استخدام القوة ، ولكن من أجل الضغط على الغير ، مع نفي استقلاله وحريته ووحدته الفيزيائية وأحيانا تمليك حياته نفسها ، ومع عدم الاكتراث به ككائن عاقل " .

[348]– سواء كان فردا حقيقيا أو معنويا .

[349]– وسنرى بأنه من المفارقات أن يكون العنف سلوكا عـــدوانيا تنجم عنه عواقب سلبية ، وقد يكون تدخلا لنهاية فيها نظر ، من حيث قيمتها الأخلاقية .

ج– الأسباب النفسية ، وهي متشابكة أهمها : الحسد ، والغيرة المرضية ، وفقدان الأمل ، والحرمان ؛ وفي هذه الحالة الأخيرة ، يركز " فرويد " على عمليه الكبت وخاصه في نظريته الأولى ، يقول : إن الضغط الاجتماعي يتحول نفسيا إلى كبت لدى الفرد ليعود في شكل سلوك عدواني ضد ما يعتبره المسؤول عن معاناته . وقد يصل به الأمر إلى استرخاص الحياة واختيار الموت .

2– وله تعليلاته لدى بعض المتفلسفين

منها ، أن العنف أصل حركة العالم وبنائـه ، وقصد عدواني لإثبات الذات ، ومصدر التسلط ، وأداة شرعية أخلاقيا ودينيا لاسترجاع الحقوق المغتصبة .

أ– هو أصل العالم ومحركه : يذهب " هرقليطس " إلى أنه لكي تكون الأشياء — مع العلم بأن لاشيء يأتي من لاشيء — لا بد من نفي الشيء أو تحطيمه ؛ و" أن القتال هو أبو سائر الأشياء وملك كل شيء " (المقطع ، 53) . فالعنف خصـوبة ، ولكنه أيضا، موت تتضمن الحياة .

ب– وهو القـوة كمصدر للسلطة : يقول " كالكلاس "[350] إذا كان القوي في الطبيعة ، هو الذي يسيطر ، فإنه من العدل أن يكون الأمر كذلك في المجتمع الإنساني . ففي الطبيعة ، تأكل اللبؤة أحد صغارها إن ولد بعاهة ، لأنها مجال مفتوح على الصراع من أجل الحياة ، يفرض فيها الأقوى نفسه على الأضعف . وكذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمع الإنساني، فمن العدل أن يكون الأقوى فيه هو المتفوق وصاحب السلطة . فليأت إنسان قوي وجبار وحينئذ ، يمكننا أن نعرف " القانون الحقيقي وهو قانون الأقوى ، ويمكننا أن نعرف من هو الذي ننحني أمامه " .

ج– وهو قصد عدواني من أجل نفي الآخر : ومن زاوية فينومينولوجية ، يعود أصل العنف إلى قصد عدواني متجه نحو شيء أُريدَ نفيُه : نفي الآخر الذي أحقد عليه وأكرهه أو آخذ تحطيم نفسي التي لم أعد أتحملها . يقول " ج. غسدورف " : إن ازدواجية الأنا والآخر تتآلف في شكل صراع . والحكمة من هذا التأليف هو إمكانية الاعتراف المتبادل ، والتوافق والاحترام المتبادل . وعندما تنحل هذه العلاقة ، يهدم العنف ما كان يسمح بالتواصل . ومن هنا ، يظهر الغضب الذي يسلب من الإنسان توازنه وتجعله فريسة للجنون .

---

[350]_ " كاليكلاس " (Callicles) هو محاور " سقراط " عن " غورجياس " لـ [illegible]

د- هو ميل عدواني طبيعي : وعند " فرويد " ، فالعنف هو أصل الإنسان وسلوكاته: فهو ميل عدواني طبيعي (ثناطوس Thanatos) يتعايش مع ميل طبيعي آخر يقابله يتجه نحو الحياة (إيروس Eros) . فهو ميل تلقائي لدى كل عضوية ؛ فهو يحيا ليموت . على أنه في نظريته (فرويد) الثانية يعود متشائما ، إلى أن أصل العنف هو صراع بين نزعتين أساسيتين : نزعة الحياة (إيروس) ونزعة الموت (ثناطوس) ، الأولى تترع نحو المحافظة على حياة الذات ، والثانية تترع نحو إرجاع الحياة إلى السكون . وكأن " فرويد " يصوغ مقولة " هوبس " ـــ " الإنسان ذئب على أخيه الإنسان " ـــ في عبارات أخرى ، تناسب انشغالاته السيكولوجية .

هـ العنف أصل البناء : إن العنف يولّد مجتمعا جديدا ، كما قال " أنجلز " . فأمام العنف الا... المقنع (اللامساواة الاجتماعية والتفاوت واستغلال طبقات لطبقات أخرى) ، يوجد عنف مضاد عادل هو العنف الإيجابي البنّاء الذي يهدف إلى تصحيح الواقع الرديء وإعادة بنائه بصورة تتناسب أكثر مع قيم الخير والحق والعدل في الحياة .

و- إنه وسيلة تشرف بشرف غايتها : إن الثورة الأصيلة هي في أساسها أخلاقية أمام الاضطهاد والظلم من حيث إنها تسعى إلى استرجاع الحق وتحقيق العدل .

ز- أما العنف (الإيجابي) فتبرره الأخلاق والجهاد : وهنا يمكن القول بأنه لا يوجد عنف من أجل العنف أي لا يتخذ العنف من نفسه غاية . ولكنه كوسيلة ضرورية " شر من أجل غاية سامية . يقول " روسو " : ليس لنا فقط ، الحق بل من الواجب أن نثور إذا اقتضت الضرورة ذلك . فهناك نوع من الأخلاقية يدعونا إلى حمل السلاح في أوقات ما . ويقول " ماوو " : نقوم بالحرب من أجل السلم لا الحرب من أجل الحرب . والعنف لا تبرره الغاية السامية فقط ، وإنما يبرره أيضا ، الدفاع عن النفس .[351]

ويقول " كامو " : إن الرجل الثائر هو الرجل الذي يقول : (لا) ! وهذا يعني أن الأمور تفاقمت وزادت في التدهور وأن هناك حدودا يجب الوقوف عندها .

---

[351]- انظر ما يجري للشعوب المحتلة في فلسطين والعراق وغيرهما .



والثورة أو المقاومة ضد الاحتلال هي عند أهلها ، ثورة لا تعرف توقفا : طالما هناك احتلال ، فهناك مقاومة ؛ والمقاومة أشكال ودرجات ومستويات ومراحل . فإذا كانت الظروف التاريخية والاجتماعية سببا في العنف ، فيجب التحكم في السبب لتجاوز هذا العنف. وهنا يجب التنبيه إلى أن مفهوم العنف من خلال المقاومة يتغير معناه حسب أن نكون مستعمَرين ، أرضُنا محتلة أو استعماريين استولينا على أراضي غيرنا وثرواته . في الحالة الأولى ، تكون المقاومة حقا مشروعا لأهله لأنه دفاع عن النفس ؛ وفي الحالة الثانية ، تكون المقاومة تمردا أو عنفا لا بل إرهابا وخاصة لدى الصهيونيين و الإدارة الأمريكية بعد 2001/9/11 .

ومن مبرراته ــ فيما يروي بعض الأدباء ــ شعور الكاتب الياباني " مِشيما "[352] باسترخاص الحياة ، عندما رأى أن هوية اليابان الثقافية مهددة أمام الغزو الغربي ؛ فاختار أن ينتحر على طريقة التقليد الياباني ، فشق بطنه بنفسه قبل أن يَقطع رأسَه ، صديقٌ له . وكان ذلك يمثل مشهدا في التعبير عن تمسكه بثقافته الوطنية بل يمكن أن نذهب أبعد من ذلك ، لنقول بأن انتحاره كان محاولةً لإنعاش القيم اليابانية في ذاكرة قُرائه و محبيه .[353]

والمسلمون يبررون اللجوء إلى " العنف " كوسيلة ضرورية للجهاد في سبيل الله ، أو لبناء دولة إسلامية ، وإن كانوا غير متفقين على طريقة استخدامه .[354]

---

[352]- (Yukio Mishima)

[353]- ذاع صيت العمليات الانتحارية في أثناء الحرب العالمية الثانية عندما قام طيارون انتحاريون من اليابان بتفجير طائراتهم بتوجيهها إلى الأساطيل الأمريكية وكانت تعرف بعمليات " الكاميكاز " اليابانية .

[354]- في القضية موقفان متناقضان : موقف يبرر العنف بكل أشكاله باسم الجهاد أو باسم المقاومة (استجابة لقوله تعالى : " إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيَقتلون ويُقتلون " . قال ابن كثير: حمله الأكثرون على أنها نزلت في كل مجاهد في سبيل الله) . وموقف لا يجيزه لأنه إن لم يكن انتحاريا ــ وهو محرم ــ عمل لا يصيب العدو فقط ، وإنما يصيب أيضا ، المدنيين .

III– وما السبيل إلى الحكمة التي تقابل الشر بالخير ،[355] وتنصرف من العين بالعين إلى العين بالأجمل ؟

أولا : سلبيات العنف

ونجملها في خمس نقاط :

1– إن العنف لا يولِّد إلا العنف عاجلاً أم آجلاً. وهذا ليس لأن الإنسان يولد مجرما ــ وهي مقولة فيها نظرٌ ــ وإنما لأنه سلوك مفهوم، شأنه شأن من يسحب يده من النار أو يسعى إلى إطفائها في حالة انتشارها وتحولها إلى حريق . والشيء الذي يطلبه الإنسان العنيف هو أن يجد أمامه مقاومة عنيفة، تسمح له من أن يظهر قوته. وعندما يغيب " المِثل المقابل "، فإن العنف سيتخلف طواعية .

2– إن الفيزيولوجيا العصبية وسيكولوجيا الحيوان تخبراننا حسب " فروم " (Fromm) وهو أحد المحللين النفسانيين الأمريكيين ، أن الحيوانات ليست عدوانية :

أ– إلا بقصد الحصول على طعامها ، وللحفاظ على حياتها ؛

ب– كرد فعل ضد هجوم لا يمكن الفرار منه ؛ ومعنى هذا ، أنه إذا كان العدوان قد ظهر لدى الحيوان ، فليس ذلك من غير دافع (ولا سبب) ، فما بالك بالحيوان العاقل ؛ وبزوال السبب ، يزول المسبب .

3– إن العنف ليس قدرا محتوما ؛ وعلى هذا الأساس ، يمكننا أن ننظر إليه بصفته تابعا لغاية أو نتيجة تولدت عن وضعية أو جملة من العوامل ، كما رأينا سابقا . وهو الأمر الذي يفتح لنا مجالا للأمل في محاربته عن طريق محاربة أسبابه أو في البحث عن وسائل أخـــرى لمحاربته .

4– إن العنف المبرر في حالة الهجوم وكأداة ضرورية لرده لا يمكن أن يكون في الواقع ، إلا حجة لكل المجرمين. فكل من يستخدم العنف يتستر وراء الدفاع عن النفس ، وهذه ليست حجة معقولة. وعندما لا تتحقق الغاية ، تصبح الوسيلة غير مبررة . فما هو الذي يضمن لنا بأن هذه هي الغاية التي ليست بعدها غاية أخرى ؟

5– إن العنف ينبئ بنكوص ما هو إنساني نحو اللاإنساني .

---

[355]– الحكمة في مقابلة الشر بالخير

1. في المنطق وفي الرياضيات لا تجتمع النقيضان ؛

2. في المنطق الشمولي أو في الفلسفة ، يمكن جمعهما ؛

3. الحكمة : في فلسفة الأخلاق ، الإنسان مصدر التهذيب ، لأن العلاقة بينهما في هذا المجال ليست بالضرورة ، لارياضية أو لامنطقية ؛ إن المقابل يقبل نقيضه ، لأن رفعه يودي إلى رفعه هو ؛ ولأن الاتجاه أحادي أي أن اللاعنف يتجه إلى العنف بغير عنف وإلا نقض نفسه ؛ وكذلك ، التسامح يرتفع لو واجه اللاتسامح باللاتسامح

ثانيا : إيجابيات اللاعنف

وإذا كان الأمر كذلك ، يبقى أمامنا الحل الحكيم وهو اللاعنف ؛ نقول الحل الحكيم ، لأنه مشحون بالنظرة السامية للإنسان ، هذا الكائن الذي لا يرضى أن يعامَل كوسيلة ، بل كغاية في حد ذاتها .[356] والحقيقة أن اللاعنف ليس تراجعا ولا تخاذلا ، وإنما هو أسلوب في محاربة الشر دون تغذيته . إنه يمثل فقط ، إستراتيجية للتحكم في المعركة . يقول " غاندي " : " لا أتردد في القول بأنه حيثما يكون الاختيار اضطرارا بين الجبن والعنف ، يجب أن يتجه القرار نحو الحل العنيف [...] لا أعتقد بأن اللاعنف هو أسمى بكثير من العنف ، وأن الصفح هو أكثر إنسانية من القصاص [...] فاللاعنــف هو قانون الجنس البشري ، كما أن العنف هــو قانون البهيمة " .[357] إن اللاعنف لا يقوم على الامتناع من كل معركة حقيقية أمام الأذى . أرى في اللاعنف ، على العكس من ذلك ، شكلا من أشكال النضال الأكثر حيوية وأصالة بالقياس إلى مجرد قانون القصاص بالمثل الذي يترتب عنه مضاعفة الأذى مرتين ". فيحارَب العنفُ (السلبي) بــ" نقيضه " (الإيجابي) .[358]

IV– ما التسامح وما طبيعته وما الحكمة من فك قيوده ؟

أولا : إن الذين حددوا مفهوم التسامح ، وضعوا له قيودا ، ويتجلى ذلك من خلال التعاريف التالية ، التي يبرز فيها ، الحد الأدنى الذي تقف عنده فضيلة التسامح :

1– إن التسامح في الحس المشترك ، هو الموقف الذي يبيح لشخص ما قبولَ أساليب الآخرين في التفكير والحياة ، وهي تختلف عن أساليبه الخاصة ، أو إنه الموقف الذي يبدي فيه شخص ما ، تساهلا أو احتمالا لمفعول مؤثر خارجي ، في حالة انزعاجنا كدرجة احتمالنا لسلوكات بعضنا بعضا .

2– وهو بهذا المعنى الأخلاقي ، درجات تختلف من شخص إلى آخر ، ومن ظرف إلى آخر ، وعند الشخص الواحد ، من حالة إلى أخرى .

---

[356]– يقول " كانط " في قاعدته الثانية : " اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد واسطة " ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، القسم الثاني .

[357]– من مأثور كلام غاندي مهطان ، سنة 1920 .

[358]– غاندي ، ن.م.



3- وهو — في اللغة الفرنسية، وفي اصطلاح الأطباء — الخاصية التي تملكها العضو في احتمال مقادير مادة صيدلانية؛ وهو لدى المصرفيين، انعيار — المتراوح بين الفائض والنقص — الذي تجيزه الدولة في صناعة العملة النقدية؛ وهو في لغة التقنيين، الهامش المسموح به في القياسات الميكانيكية، بين صناعة قطعة ونموذجها الأصلي؛ وهـو في اصطلاح الإدارة العسكرية، السقف المحدد — حال استلام المواد المصنوعة من أسلحة وذخيرة — للفوارق المجازة بين المقاسات الحقيقية، والمقاسات المسجلة في جداول الصناعة أو الأشكال النموذجية.

ويتأكد لنا أن القاسم المشترك في كل هذه التعريفات ، هو أن حدود المجال الذي ينص عليه المفهوم ، تعيِّنها قيودٌ .

ومن الحجج التي يلجؤون إليها لإبراز صورة تقييدها ومن ثمة ، ضبط طبيعة التسامح ، يمكن عرض ست منها :

أ- إن الفضيلة المطلقة التي لا تملك نظاما ، ولا حدا تقف عنده ، قد تنقلب إلى نقيضها؛ وشأنها في ذلك ، شأن الحرية أو الديمقراطية التي قد تتحول إلى فوضى في غياب ضوابط أخلاقية واجتماعية . فهل من المعقول ، أن يتصرف الشخص كما يحلو له ، بحيث يتعدى على الغير ، وهل من المعقول ، باسم الديمقراطية ، أن نصغي لأعداء الديمقراطية ؟ وهل من المعقول ، أن نتسامح مع أهل اللاتسامح باسم التسامح ؟

ب- إنه يعاكس القوة والعنف ؛ وقد ينقلب إلى نقيضه ، وهو اللاتسامح ، إذا لم يتوقف عند حده : ومن هذا الباب ، يتعين على هذه الفضيلة ، أن تحترز وتحذر ؛ فكلما اتسعت مساحتها لتشمل النقيضَ ، ضعفت قوتها وتهيأت لها أسباب انحطاطها ؛ والتسيب والجريمة والفوضى تبدأ من هنا . وبانحطاط هذه الفضيلة ، تتهيأ كل المبررات لاستعمال العنف ؛ وهو العنف الذي يعتبره " ماكيفيل "[359] ، الفضيلةَ الجوهريةَ التي تُمَكِّن من إنجاح أي إنجاز ، وخاصة في مجال الحكم ، وهو السلاح الطبيعي الأنسب للصراع من أجل البقاء ، كما ذهب إلى ذلك " فريديريك نتشه "، وقبله التطوريون أمثال " سبنسر " .

ج- ارتبط التسامح عبر التاريخ ، بمحاربة الحقد وخاصة ، في المجال الديني .

ولقد تأخر ظهور المفهوم في الفكر الفلسفي الغربي إلى القرن السادس عشر ، بعد حروب دينية دامية ، والقرن السابع عشر بعد مخاصمات لاهوتية ، وهذا بسبب غموض الحدود التي كان يجب على التسامح الوقوف عندها . وأخيرا ، توصل النضال الفلسفي في أوروبا ، إلى تقرير حرية الأديان في 04 أغسطس سنة 1789 .

---

[359] - كاتب إيطالي مارس السياسة والفلسفة ، اشتهر بكتابه " الأمير". (N Machiavel 1469-1527)

د- إن القيم الأخلاقية نسبية ، لأننا نلاحظ بأنها لا تثبت على حال . فما هو مقبول في ثقافة ما ، مرفوض بشدة ، في ثقافة أخرى . إن التسامح نسبي ، تحده ضوابط اجتماعية من تراث أدبي وتاريخي وعقائدي ، وتحده حقيقة التحولات التي يشـــارك الإنسان في إنجازها في عالم ، لا يتوقف عن التغير .

هـ- لا تسامح إلا بتراضي الطرفين ؛ وذلك لأنه إذا ما تم التنازل من طرف واحد ، كان الحاصل لا شيء . ولهذا ، فلا تسامح إلا إذا طلبه كلاهما ، بحيث يقول أحدهما : لا أطمح في التسامح إلا إذا كان هذا ، هو طموح الآخر . وعليه ، فلا بد من رفض كل أشكال الحقد والضغينة والتجبر والإكراه مقابل التسامح الذي يَعْرِفُ في الممارسة ، متى يقف وأين ، وإلا انقلب إلى فوضى عشوائية .

و- إن الفيلسوف " هونتانغتن " (Samuel Hintington) ينصح الغربيين بالحذر من نزع السلاح و" بفهم أعمق " للحضارات الأخرى ، وبأن يتعايشوا دون أن يتحاربوا ، وبأن يأخذوا حذرهم ، لأن حرب الحضارات ، تتهيأ لتخلف الحرب الباردة كظاهرة مركزية للسياسة العالمية .

هكذا إذن ، لا تسامح إلا متى عرف صاحبه مبلغ حدوده ، ومجال صلاحياته ؛ فهو مشروط بنبذ العنف على اختلاف أشكاله ، ومتوقف على تراضي المتسامحيْن . ولكن ، هل هذه الشروط هي في الحقيقة ، لصالح التسامح ؟ ألا يمكن اعتبارها عقبات في وجهه ؟

ثانيا : ما الحكمة من فك قيوده ؟

إن مذهب تقييد التسامح بشروط ، باطل وذلك من مستويين : من حيث الشكل ، ومن حيث المضمون .

1- من حيث الشكل ، نكتفي بثلاث حجج :

أ- إن المنطق الذي يقوم عليه مذهب هذه الأطروحة ، يتقوض من أساسه ، لأن التسامح على العكس من ذلك ، يقبل النقيض ولا يرفضه ، لأنه إذا وقـــع رفض الشيء ، انقرض ؛ ولم يبق منه ، مـــا يقربه من حظوة التسامح . وتقييد التسامح في صلاحياته الشاسعة ، ومهامه الحرة الشاملة باسم النسبية ، معناه خنقه ، وجعله تحت رحمة الأهواء ، والتقديرات الذاتية الضيقة .



ب- ثم إن رفض العنف هو عنف بدوره ، ولا يغذي سوى العنف ، وهذا ليس هو المنطق الذي يلتزم به التسامح . فالتسامح ليس معناه مواجهة العنف بالعنف ، ولم يستأثر به الإنسان من أجل ذلك ؛ و لا مبرر لوجوده ، إلا بتواجد أضداده ونقائضه كالعنف واللاتسامح ، فيتعامل معها ، بأسلوب التعاطف والحوار ، سعيا وراء توجيهها نحو الغايات السامية . هذا ، وإن التسامح يبقى لا شيء ، إن بقي في حدود الشــرط الطفيلي الذي بموجبه ، يقول الطرف (أ) : أنا لا أطمح إلى التسامح مع الطرف (ب) إلا إذا هو صرح بطموحه . وماذا تكون النتيجة لو كان الطرف (ب) هو البادئ بالقول ؟ فالتسامح هو المبادر إلى الخير ، مهما كان الشخص الذي يتجسد فيه ، الأول أو الثاني .

ج- و إن التعايش السلمي الذي يتحدث عنه الفيلسوف " هونتانغتن " ، هو مطلب مشروط بالحذر أي مطلب قائم على أساس اضطراب الثقة من الطرفين ، وبما ينجر عنه ، من رفع المرجعية التي يستند إليها التعايش نفسه ، وما يقتضيه هذا التعايش من تسامح متحرر من أي قيد .

2- من حيث المضمون: وهنا، نكتفي بحجتين اثنتين فقط :

أ- إن التعريف الأخلاقي الذي انطلقوا منه ، لَتعريف ضيق وخانق من حيث إنه يجعل التسامح مشروطا ، والشرط مثبط يقضي عليه ولا يحصنه ويمنعه ولا يشجعه على أن يبقى مصدر رحمة وتعايش وقبول الغير بسلبياته ، وإيجابياته .

ومعظم الذين اهتمــوا بقضية التسامح ، وقفوه على التعايش الديني والعقائدي بوجه أخص ، وهو تعايش ليس فيه ضيق ولا شدة ، وجعلوا من مهمته ، تقارب الديانات وإسقاط الحدود واعتناق الإنسان ، أينما كان .

التسامح لا يشمل المجال الديني فقط ؛ فهو اليوم ، يتسع لكل المجالات السياسية والخلقية والاجتماعية . ومن ذلك مثلا ، أنه في الإسلام يُعلن أن الإنسانية جمعاء ، تشترك في التكريم من غير اختصاص بلون أو جنس أو أمة . قال الله تعالى : " ولقد كرَّمنا بني آدم وحَمَلناهُم في البرِّ والبحْرِ ورَزقناهم من الطَّيبات وفضَّلناهم على كثير ممَّن خلقنا تفضيلا " .[360] فليس ثمة شعب الله المختار في الإسلام ، بل الإنسانية كلها ، هي الخليقة المُختارة في هذه الأرض ، بمقتضى الإرادة الإلهية .

ولقد أعطى النبي (ص) مثلا أعلى لمعاملة أهــل الكتاب . فقد روي أنه كان يحضر ولائمهم ، ويشيّع جنائزهم ، ويَعُودُ مرضاهم ، ويزورهم ويكرمهم . يقول (ص) : " تصدقوا على أهل الأديان كلها " .[361]

---

[360]- الإسراء ، 70 .

[361]- أخرجه " ابن أبي شيبة " في المصنف ، السلسلة الصحيحة : 2766 .

إن التسامح في أبعاده الشاملة والحقيقية ، إذا تأخر ظهوره كمفهوم فلسفي ، فلأن القضية ليست في مستوى فُشُوّ الأحقاد الدينية بين الفرق والطوائف ، بقدر ما هي في القيود الحديدية التي كانت تكبله وتثبطه في مهامه . وسيعود إلى التغييب ، إذا ما زاد تضييقا وحراسة من الذين يعتقدون تأمينه وحمايته .

وللتعبير عن طابعه العالمي المتسامي ، خُصِّص يوم 16 من شهر نوفمبر من كل سنة ، للاحتفال باليوم العالمي للتسامح وذلك ، بمبادرة من اليونسكو سنة 1995 .

ب- إن التسامح لا يساير تحولات الناس ، إلا لأنه ثابت عالمي ومبدأ مطلق .

إن الفضيلة لا معنى لها خارج الحياة الاجتماعية التي لا تتوقف عن التغير . فهي حاضرة ، وتعبر عن حضورها في كل الظروف ، بوسائلها الخاصة ؛ وليس من طبيعتها ولا من وظيفتها ، أن تنسحب أمام العقبات والعوائق ؛ بل إنها تطلب التفتح والتعامل مع كل الظروف في روح من الشمولية ، مع العلم بأن وراء كل متغير ، ثابتا مطلقا ، ليس بَعْدَهُ ثابت يأخذ به الناس في حياتهم المتغيرة ، كمبدأ متعال يقوم على تقبل المغاير والتحاور معه من غير سابق قيد ولا شرط .

إنه من أمهات الخصال التي تنسجم مع معطيات العصر كالعولمة والاتصال المعلوماتي وتبادل البرامج والتجارب الثقافية ، ولا ترى في ذلك ، أي تعارض أو تناقض . هو مصدر الحوار ، والحوار أداة التفاهم والتعايش ، يتقبل التنوع والاختلاف .

إن القيم الخلقية هي مصدر سلوكاتنا ، وهي تنطبق على جميع الناس الذين يشتركون في نفس المصير الذي حدده لهم الله جميعا ، وليست نسبية تثبت اليوم ، وترفع غدا بحيث يكون التسامح فضيلة تارة ، ورذيلة تارة أخرى . فهو إن ساير تغير المجتمعات وتحولات العالم ، فإنه يبقى صالحا لجميع الناس ، في كل زمان ومكان ، ويبقى في جوهره مطلقا وثابتا على الدوام.

والمقياس الذي تقاس به للتمييز بينها وبين الرذائل ، مقياس ثابت ، لا يتغير بتغير الظروف والأحوال ، مطلق من قيود الزمان والمكان . وهذا هو التصور الذي حملته النزعة التسامحية (Tolérantisme) إلى الآخرين . وهذه النزعة هي في الحقيقة ، كل تيار يضم المواقف التي تجعل من التسامح ، مفهوما فلسفيا مفتوحا ومطلقا . ولعله في هذا الإطار ، اشتهرت كلمة " دالامبير " (D'Alembert) الذي قال : " إن الفيلسوف لا يعثر بسهولة على أرقى شخص متسامح مثله " .



وفي إطار هذا التصور ، يدعو " فولتير " في كتابه " مقالة في التسامح " ، إلى التسامح في جميع المجالات وبوجه أخص ، في مجال الدين والعقيدة ، باعتباره قانون الطبيعة العالمي ، ووقفا على الإنسانية كافة ؛ والوقوف في وجهه ، تنجم عنه مآس رهيبة . يقول : إننا أبناء من نفس الأب ، ومخلوقات من نفس الإله . وإننا عجين من النقائص والأخطاء ؛ لنتسامحْ حماقاتنا فيما بيننا : إنه قانون الطبيعة الأول . لقد كان اليابانيون أكثر الناس تسامحا : في إمبراطوريتهم ، قامت اثنتا عشرة ديانة وديعة ؛ ثم جاء اليسوعيون ، فأقاموا الديانة الثالثة عشرة ، ولكن اليابانيين بقصد ألا تزيد معاناتهم ، احترزوا منها ؛ وكلنا يعرف ، ما ترتب عن ذلك ، من حروب أهلية دامية .[362]

ولقد سبق الإسلام بالدعوة إلى احترام اختلاف الناس في توجهاتهم ومللهم . قال تعالى : " ولو شاء ربُّك لجعل الناسَ أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين ؛ إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم " .[363] وعلى هذا ، علم المسلمون أنه يتوجب عليهم أن لا يحقدوا ولا يضطهدوا من يخالفهم في الدين ، لأن هذه هي إرادة الله التي خلقت الناس على هذا الاختلاف . فهو لا يرغم أحدا على ترك دينه ، واعتناق الإسلام : " لا إكراهَ في الدِّين ، قد تبين الرُّشــدُ من الغيِّ " ؛[364] ويقول تعالى مخاطبا رسوله " محمدا " (ص) : " ولو شــاء ربك ، لأمن من في الأرض كلُّهم جميعا ؛ أفأنت تُكره الناسَ حتى يكونوا مؤمنين " ؟[365]

وعلى هذا الأساس ، كان المسلمون في عصورهم الأولى ، يبيحون لأهل البلد الذي يفتحونه أن يبقوا على دينهم مع أداء الجزية .[366] وكانوا في مقابل ذلك ، يحمونهم ضد كل اعتداء ، ويحترمون عقائدهم وشعائرهم ومعابدهم . وخير مثال على ذلك ، العهد الذي قطعه " عمر بن الخطاب " على نفسه لأهل " القدس " ، " أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم ، ولكنائسهم ، وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها : وأمر بأنه لا تُسكَن كنائسُهم ، ولا تُهدَّم ، ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ، ولا من شيء من أموالهم ، ولا يُكرَهُون على دينهم ، ولا يضارُّ أحد منهم " . فالإسلام حرم الخمر ، وأقام الحد على شاربها من المسلمين ، و مع ذلك ، أباح لغيرهم أن يشربوها . وكذلك ، حرم لحم الخنزير ولكن أباح لغير المسلمين ، أن يأكلوه ما دام دينهم لا يحرم ذلك . ولقد ذهب " أبو حنيفة " إلى أنه إذا أراق مسلم خمرا لذمِي يعيش تحت الراية الإسلامية أو قتل خنزيرا له ، وجب عليه أن يدفع قيمة ما أتلف .

362- انظر للتفصيل ، النص رقم : 27 .

363- هود ، (118-119) .

364- البقرة ، 256 .

365- يونس ، 99 .

366- نوع من الضريبة يدفعه الذمي في أرض الإسلام .

ومن آثار التسامح الديني ، ما رسمه الإسلام من أدب المناقشة الدينية ، ومجادلة أهل الكتاب بمجادلة أساسها العقل والمنطق ، وعمادها الإقناع وبالطريقة التي هي أحسن . " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن "[367] .

هكذا إذن ، يبادر التسامح بقبول النقيض ، دون إزعاج ولا انزعاج مهما كانت الحواجز محرجة .

* وهو فضلا عن هذا وذاك ، بمثابة الإحسان من حيث إنه من الطاعات الزائدة عن المفروضة . يقول " الفخر الرازي " في تفسيره الكبير : إن الله تعالى لا يمل من الإنعام على العبد ، ولو أتى العبد بأعظم الجرائم ، فإنه لا يقطع عنه مواد نعمه وروافد كرمه . ولقد اتفق أكثر العلماء على أنه يجب تعظيم الوالدين مثلا ، وإن كانا كافرين ، لأن قوله تعالى في الآية " وبالوالدين إحسانا " غير مقيد بكونهما مؤمنين أم لا ، ولأن الأمر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين ، يقتضي العموم . وعليه ، فإن الإحسان إليهما هو ألا يؤذيهما البتة ، ويوصل إليهما من المنافع قدر ما يحتاجان إليه ، فيدخل فيه دعوتهما إلى الإيمان إن كانا كافرين ، وأمرهما بالمعروف على سبيل الرفق ، إن كانا فاسقين .

* ولنا في فلسفة " كانط " وسلوك المتصوفة ، ما يؤكد مطلقية التسامح . فالتسامح من أجل التسامح أو من أجل توحيد الله وشكره ومحبة عباده السمحاء والصبر لهم ، كل ذلك من شأنه أن يعلمنا كيف ندرك المطلقية ومرتبة التقرب إلى الخالق المعبود .

* وحفاظا على شمولية التسامح ومطلقيته ، يدعو " لوك " إلى الفصل بين السلطتين : سلطة السماء وسلطة الأرض ، وذلك لأن كل إنسان ينتمي إلى مجتمعين : المجتمع المدني — باعتباره مواطنا يحترم قوانينه ، ويحمي حياته وحريته والأمن لشخصه ولأملاكه — والمجتمع الديني أو الكنسي الذي يختاره بحرية ، لتحقيق خلاصه الروحي . فلو استطاع هذان المجتمعان التعايش دون تداخل ، أي لو أقيم الفصل بين الدولة والكنيسة بصورة واضحة ، لكان التسامح مشكلة غير قائمة ، ولم تعد تطرح . فلا يجب الخلط بين السماء والأرض ، لأن المجتمعين المدني والكنسي ، يختلفان من حيث أصلهما وغايتهما وموضوعهما . إن سلطة الأسقف لا تعني شيئا خارج كنيسته أو أمام أشخاص أجانب عن كنيسته . وسلطة الحكام التي لها كفاءة التمييز بين المصلحة المادية وموكليهم ، لا تستطيع أن تبت في أمر خلاصهم ، ولا اختصاص لها في الميدان الروحي . إن الحاكم لا دخل له في العبادة أو الطقوس وفي الأوقات والظروف ، لا في إدخالها ولا في منعها . وحتى المعصية عندما لا تكون لها عواقب

---

[367] - النحل ، 125 .



مدنية ، ليس من حقه درؤها . وكذا الأمر بالنسبة لموضوع العقيدة . ولكن الأخلاق ، واستقامة السلوك ـــ وهو مجال الدين والمجتمع المدني على حد سواء ـــ يفتح مخاطر التعدي العكسي ، ويكفيه التمييز بين البحث عن الخلاص ، والخير العمومي الظرفي .[368] ثم إن الاعتقاد بأن وجود الفرق هو أمر خطير بالنسبة إلى الدولة ، لهو تشاؤم مبالغ فيه : إن الحرية المطلقة تنزع السلاح لأهل التطرف . ومن هذا التسامح الكلي ، وهو مفيد للنظام العمومي ، ينشأ في آن واحد التنافس الروحي والرفاهية المادية .

ومن أراد النيل من شمولية التسامح المطلقة بحجة تمييع القيم الاجتماعية والأخلاقية وتسيب حرمة النصوص القانونية ، يكفيه التمييز بين الميدان الخاص أو الشخصي والميدان العام أو العمومي ؛ فالأول يتعلق بالتسيير الحر لتشريع الأنا ؛ والثاني تابع للقانون الذي يمنع أو يبيح الفواحش والأعمال غير الشرعية ، وينظمها تنظيما خاصا .

* على أن هذا، لا يعني أن الاختلافات بين العقائد والقيم ، وبين الحضارات والثقافات ، تزول بين عشية وضحاها . ولكن التفاعلات بين شعوب مختلف القارات ، تتضاعف مع الزمان ، في تقوية الشعور الإنساني . والعالم يصغر في عيوننا بالتدريج إلى أن ينكمش في بيت أو خيمة واحدة . وهذا يتطلب جهودا لتشخيص العناصر المشتركة بين حضارات المعمورة .

وهذا " روجي غارودي " (RGaraudy) ـــ فيلسوف الحوار الحضاري ـــ ما فتئ يدعو في عدة مناسبات ، إلى اعتناق الإنسان ، مهما كانت عقيدته وجنسيته ، ومهمـــا كان زمانه ومكانه . وذلك على أساس التسامح والمحبة . و على الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من أنه أفنى عمره في تحقيق تقارب الثقافات والذي كان يشرف على المعهد الدولي للحوار فيما بين الحضارات ، والذي قضى شبابه في المعتقلات ، وكان ضحية بشاعة العنصرية ، فإنه تعرض لهجوم واسع النطاق ، وبحجم له من الشدة ، ما حمل بعضهم إلى اقتراح تسجيله في كتاب غينس للأرقام القياسية الخاصة باللاتسامح .

وإذا كنا لا نستطيع أن نتصور في المستقبل ، حضارة عالمية واحدة ، فمن باب التسامح أن يتوجه العالم إلى بناء حضارات مختلفة ، كل واحدة منها تسعى إلى أن تتعلم كيف تتعايش مع غيرها من الحضارات .

---

[368] ـ انظر ، John Locke, Lettre sur la tolérance, p (22-27).

خاتمة : حل الإشكالية

إذا كان العقل قاسِمَنا المشترَك ، وكانت سلوكاتُ العنف واللاتسامحِ تَصدر عنا كبشر ، بشكلٍ أو بآخرَ ، وفي ظروفٍ ما ، فإن الحكمة ليست في متناوَل الجميعِ من حيث إنها تطرحِ على جانب ، كلَّ العمليات الحسابية الضيِّقة والأَقْيِسة المنطقية العقيمة ؛ إنها تسعى وتُناضل جاهدة إلى لَمِّ شَتات العناصر المتعددة ، مهما كانت متنوِّعة ومتنافرة فيما بينها ، لتَرْقَى بها فوق منطق البهيمة وفوقَ الاعتبارات اللاإنسانية . إن الإنسان ــ على الرغم من أنه كائن القيم السامية ــ قد تُغشي بصرَه ، غرائزُه العمياء وميولُه الجموحة ، عندما تغيب الحكمة . وما الحكمةُ في هذا السياق ، سوى أسلوبِ تسْيير حياتنا واحتمال بعضِنا بعضا ، تحت رعاية المحبة والإخاء ، وفي ظل ثقافـة اللاعنف الإيجابيِّ ، وثقافة الحـوار والتسامح والصَّفـح الجميـل ؛ ضالَّتُـها فلسفةُ[369] " وعسى أن تكـرهوا شيئا وهو خيرٌ لكم "[370] ، وسبيلُها " الأحسن فالأجمل " .

---

[369]– عندما طلب بطرس من المسيح : " هل يجب أن نصفح سبع مرات ؟ " لم يقل المسيح سبع مرات بل سبعين في سبع مرات (إنجيل متى الفصل 18، 21–22) ، فهل يعني هذا أنه يجب أن نحسب 490 مرة ؟ لم يكن المسيح يقصد هذا العدد بالذات ، وإنما هو رمز يجعلنا نطور استعدادنا في الصفح بصورة مستمرة .

وجاء في القرآن الكريم : " فاصْفَحِ الصَّفْحَ الجميـلَ " (الحجر ، 85) ، و" فاصْفَحْ عنهم وقُل سلامٌ ، فسـوف تَعلَمون " ، (الزخرف، 89) ، و" ولْيَعفوا ولْيَصفحوا ، الا تُحبون أن يغفر اللهُ لكم ، واللهُ غفورٌ رحيم " ، (النور، 22) .

[370]– البقرة ، 216 . تأمل أيضا ، النساء ، 19 .

(15) المشكلة الرابعة

[العولمة والتنوع الثقافي]

كيف يمكننا تصور بقاء الأمم بثقافاتها ، وإثبات الذات ، أمام تحديات العولمة التي تقرر مرجعيات المستقبل ؟ [371]

***

مقدمة : طرح المشكلة

I ــ لماذا العولمة ؟

أولا : تعريف

ثانيا : مدخل إلى العولمة

II ــ و ما هي فلسفتها ؟

أولا : إنها إيديولوجيا

ثانيا : سوقها العالمية

ثالثا : أهدافها ووسائلها

رابعا : أقطابها الفاعلون

III ــ و ما مخاطرها ؟

أولا : الرد على منطقها

ثانيا : من أكاذيب العولمة لدى كليمنطا

ثالثا : موقف الحركة الحِماياتية

رابعا :موقف الحوار الحضاري والقوميات الوطنية

خامسا : رأي الهيجليين

IV ــ وكيف يمكن إدراك عولمة بين التناقض و التهذيب؟

أولا : بين الخاص و العام

ثانيا : الأمة والعولمة

ثالثا : عالمية الإسلام

خاتمة : حل المشكلة

---

[371] ــ فضلنا هذه الصياغة حيث بدأنا بالعولمة ، لأنها في تقديرنا العامل الحاسم في مصير الأمم والثقافات .

لقد استثمرنا في هذا البحث ، عددا من المقالات ، أهم مؤلفيها ما يأتي :

* د. يوسف سلامة (جامعة دمشق) ؛ * د. محمد أحمد الخضراوي .

Noms d'auteurs à retenir :

1.Bernard Cassen 4. Denis Duclos 7. Pierre Bourdieu Michel Husson

2.Frédéric F.Clairmont 5. 8. Lo c Wacquant Micheline Jourdain (Conseillère CEQ)

3.Eduardo Galeano 6 Juan Somavia 9. Michel Husson.



مقدمة: طرح المشكلة

نصوغ الوضعية المشكلة في هذه الجملة من التساؤلات المُحرجة :

هل في إرجاع الكثرة إلى الوحدة واستيعاب الشمول للتنوع ، نعمةٌ لاستمرار حياة الشعوب والأمم باختلاف خصوصياتها الثقافية أو نقمةٌ عليها ؟ ألا يُخشى من الوحدة أن تسحق الكثرة سحقا ، ومن الشمول أن يبتلع التنوع ابتلاعا ؟ هل بين ما يسمى بالعولمة " الكوثرة "، بين ما يسمى بالشوملة والخصوصية ، تناقض أم تجانس ؟ هل العلاقة بين المجموعة وعناصرها هي علاقة تذويب وابتلاع أو تمايز واجتماع ؟ هل يجوز الحديث عن عولمة تطمس حدود الأمم وخصوصياتها ، وتذهب بفضاءات شعوبها الترابية منها والتراثية ؟ هل العولمة في مستوى هذه التساؤلات ، هي قدَر محتوم ؟ وهل يَفترِض انتشارُها تصادما أو حوارا بين جميع الشعوب ، فقيرها وغنيِّها، شرقيِّها وغربيِّها، محافظِها ومتفتحها ؟ [372]

وفي كلمة ، كيف يمكننا تصور بقاء الأمم بثقافاتها المتنوعة وإثبات الذات أمام تحديات العولمة التي تقرر مرجعيات المستقبل ؟

لمحاولة الرد على هذه التساؤلات ، يتعيَّن علينا الوقوفُ على النقاط الأربع الآتية : لماذا العولمة ؟ وما هي فلسفتها ؟ وما مخاطرها ؟ وأخيرا ، كيف يمكن إدراك عولمة بين التناقض والتهذيب ؟

---

[372]- يمكن أن نضيف تساؤلات أخرى في هذا السياق : كيف يمكننا مثلا ، تصور حقوق الإنسان العالمية في ظل عالم يقوم على التنوع الثقافي ؟ ألا يجب أن تتغير هذه الحقوق من ثقافة إلى أخرى ؟ وهل الإنسان واحد ــ بالنظر إلى حدوده الزمانية والمكانية النسبية ــ حتى تنطبق عليه الحقوق العالمية للإنسان ؟

I ــ لماذا العولمة ؟

أولا : تعريف

1- المترادفات

ليس من السهل تعريف مفهوم العولمة ، نظرا إلى تعدد المترادفات التي تشير إليه ، واختلاف المعنى الذي يُعطَى لكل واحدة من هذه المترادفات .

فمن المترادفات التي تتناولها المقالات والخطب : الدوللة والشوملة والكونانية والعالمية ، وهي مفاهيم يكثر استعمالها في مجالات التجارة والمالية .[373]

أما الدوللة ، فهي في الأصل ، ظاهرة قديمة تعود إلى عدد من القرون ، وبمقتضاها تتسع قواعد منتوجات المنشآت وخدماتها ، ما وراء حاجات السوق المحلية أو " الوطنية " ، قصد البحث عن أكبر حصة من الربح الآتي من تضافر أعمال اقتصاد القمة . وانطلاقا من القاعدة الوطنية ، ترقى المنشآت إلى المستوى الدولي لتأمين مؤَنها وربح تكاليف النقل وذلك ، بغزو أسواق البيع بعيدا عن الحدود المحلية .

وأما العولمة ، فتتخطى عتبة منطق المنشآت ، وهذا من أجل نزوعها نحو الانتشار الأفقي والعمودي لقدرتها على الإنتاج ، من أجل خطة أكثر صرامة في غزوٍ منهجيٍّ للسوق العالمية ، مع الاعتماد على قوى إيمانها الذاتية أكثر منها على قوى دول ساعدتْ على حمايتها في مرحلة الدوللة . إن ظاهرة العولمة أدركت ذروتها ، في آخر القرن العشرين ، مع انتصار الليبرالية واقتصاد السوق على الشيوعية أوالاقتصاد الموجه . إن نهاية الاقتصاد الموجه ورفع العوائق عن التجارة الدولية والدفق المالي ــ كل ذلك ــ كان في صالح العولمة .

وأما الشَّوْملة ، فهي المرحلة القصوى أو شبه القصوى التي تسعى إلى بلوغها العولمة والتي يسميها الفلاسفة في إطار القيم الإنسانية بالشمولية المتعالية .

وتجدر الإشارة إلى أنه ، في أثناء تغطية إعلامية لقمَّة " سيتلي " (Seattle) بواشنطن ، استُعمل لفظ العولمة بالمعنَيَيْن ، على حد سَواء . ربما وقع انطباق العولمة مع المنظمة العالمية للتجارة (OMC) وهي منظمة تستَلهم سياستَها من فكرة الوحدوية الاقتصادية ذات الطابَع الليبرالي الحديث .

---

[373] ـ وهي على التوالي في اللغة الفرنسية : الدوللة ـ (Internationnalisme) ؛ الشوملة ـ (Globalisme) ؛ الكونانية ـ (Cosmopolitisme) ؛ العالمية ـ (Universalisme) . و يوصف بالعالمي كل ما هو مشترك بين جميع الكائنات البشرية ، ويمتد على سائر مساحة الكرة الأرضية ، ويهم الناس جميعا .

ويرى بعض المفكرين ، أن الشوملة سائرة في الحقيقة ، نحو تلاقي الاشتراكية والليبرالية في رؤية جديدة للعالم وتسييره ككل لا يقبل القسمة ، وللبشرية ككيان جماعي غير قابل للفصل ؛ وبهذا المعنى، فهي كإرادة أقوى في جمع البشر ودعوة عالمية جامعة أشمل ، تُعتبر إيديولوجيا الألفية الجديدة ، وكأنها دين جديد لعالم الأعمال والنخبة السياسية . ومن هنا ، يمكن التمييز بين العولمة كظاهرة انتشار، هي في الحقيقة مفيدة ، والشوملة كجهاز قيادي للعالم من طرف مصالح اقتصادية قوية عابرة للأمم وفوق الدول . وهكذا ، يمكن القول : إننا سائرون من العولمة إلى الشوملة .

2- في اللغة العربية

وفي اللغة العربية ، نشير إلى أن أصل العولمة القريب ، هو من عالَم ، جمعه عوالم وعالَمون وعلالم ، ومعناه كل مخلوق ؛ ولقد جمعه القرآن الكريم في لفظ " العالَمين " وقصَد به حسب المفسرين ، وخاصة منهم " الزمخشري " و" الفخر الرازي " ، كلَّ موجود سوى الله تعالى . وبهذا، فإن العالمين تشمل كل جنس مما سوى الله . والعولمة كلمة عربية مهذبة يعرفها مجمع اللغة العربية، ولا تشذ عن قواعد اللسان العربي الحديث . وتقابلها في اللغة الفرنسية ، كلمة (Mondialisation) ، وهي بمثابة اسم الفعل لـــ(Mondialiser) أي (Monde+ialiser) .

3- في الاصطلاح

وفي الاصطلاح الشائع لدى رجال الأعمال والسياسيين وبعض المفكرين ، يمكن القول بأنه إذا كان الإنجليز يستعملون لفظ العولمة ، فإن بعض الفرنسيين يستعملون لفظين : العولمة والشوملة على أساس أن الشوملة ـــ على عكس ما رأينا ـــ تُستعمل عندما تتجه القوى الاقتصادية بوجه أخص ، إلى صالحِ وحدوية (Uniformisation) اقتصادية تنجرُّ عنها وحدوية ثقافية ؛ وأن العولمة تمثل ظاهرة أكثر اتساعا حيث تنفتح الحدودُ وتنمو الاتصالات والتكنولوجيات الجديدة ، وينتقل الأشخاص والأفكار ، وتتلاقح الثقافات فيما بينها . ولكن ، يبقى السبق مفتوحا بينهما بحيث يمكن أن يكون أحدهما أشمل من الآخر على حد سواء . ومهما يكن من أمرهما ، فإن هذه الإيديولوجيا استراتيجيةٌ تنموية جديدة ، تتحكم فيها الأسواق المالية والمحلات الشاملة دون أكبر مراقبة .

ومن التعاريف المتداولة في مجال الاقتصاد وهو مجالها الأصلي ، ما قاله بعض الأخصائيين عن العولمة : " إنها الحرية التي يتمتع بها كل مجتمع من زمرتي ، من أجلِ الاستثمار ، حيث ما أراد ، ومتى أراد إنتاجَ ما يريد ، وشراء وبيع ما يريد ، مع تحمل أقل ضغط ممكن ، يقتضيه التشريع الاجتماعي " .



ثانيا : مدخل إلى العولمة

1– اقتصاد القرية الكونية

بعد أن عرف القرن الماضي – وبالتحديد ، إلى غاية 1990 – مجابهةَ إيديولوجيتين سائدتين : الليبرالية والشيوعية ، وبعد أن شهد العالم انهيار الإيديولوجيا الثانية ، فإن القرن الواحد والعشرين داخلٌ في عالم متقلص وسط قرية كونية صغيرة .

هذا ، وإن التغيير العجيب الذي عرفته العلاقات الإنسانية والذي أنشأه في أواخر القرن الماضي ، التطورُ المثير للتقنيات الجديدة للإعلام والاتصال (NTIC) ، قد شكل بعمق سلوك الإنسان بفرضه على هؤلاء وأولئك ، مقاييسَ يصعب لا بل يستحيل جهلها على الدوام . ومهما بدا الأمر مذهلا ، فإن هاته التقنيات والتكنولوجيات تفرض نفسها بحكم فائدتها ووفرتها ، على الجماهير الأكثر عزلة وتهميشا وتأخرا . وبفضل شبكات الأقمار الصناعية وإمكانات الإنترنيت ، سيتوفر في كل مكان ، الصوت والصورة والخطاب بصورة تفاعلية وبتكلفة أقل . ولم نعد نحتاج إلى استثمارات ضخمة ، لإنشاء ونقل الطاقة ، ولم نعد في حاجة إلى إنشاء مؤسسات عمومية أو خاصة في تسيير فردي أو جماعي ، بشأن توزيع شبكات الاتصال ، ما دام الأفراد يملكون القدرة على الاتصال بسهولة وبوثوقية . وسيندفع المرء أمام أشباح من الاختيارات اللامتناهية في الثقافة والترفيه ، إلى قبول المعايير السائدة في العالم الذي أضحى مجرد قرية كونية ، وهي معايير تعيِّن له موضعه في المجتمع العالمي .

ودائما ، في عالمٍ يتحول إلى قرية كونية ، يكون من المحتمل أن يحتل الحوار المكان الأرحب بدلا من الحروب ، وتتجه عولمة الاقتصاد إلى طور أعلى حيث تسعى إلى حل مشاكل محيطٍ سياسي ومؤسساتي واقتصادي واجتماعي وثقافي ، تكون قد ساهمت في خلقه.

ونظرا إلى أن العالم اليوم ، يتشكل فيه اقتصادٌ على نمط اقتصاد القرية الكونية ، وما دامت التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال قلّصت المسافات والزمان ، والشفافية أصبحت بقوة الأشياء ، أكثر راحة في ممارستها ومراقبتها مما كانت عليه قبل اليوم ، فيتعيَّن على الإنسان – والحالة هاته – أن يتهيأ جديا ، للدخول في عصر تلتقي فيه كل اهتماماته وتطلعاته ، وهو عصر يستوجب الاستمرار في بذل الجهد والانكبابَ على المشاركة في بناء مستقبل جديد .

2- مراحل النظام العالمي الجديد : العولمة

ويؤرخ بعضهم للعولمة وتطلعاتها ، في المراحل الست الآتية :

أ- فلقد ظهرت العولمة الأولى ضمن المركانتيلية (Mercantilisme) أي ضمن الحركة التجارانية بين (1498-1763) ؛

ب- وظهرت الثانية تحت دفع التوسع الرأسمالي بين (1763-1883) ؛

ج- والثالثة حملتها الحركة المتعدية للأمم بين (1883-1980) ؛

د- والرابعة وهي التي أخذت تُعرف بشَوْملة العولمة انطلاقا من (1980- 1988) ؛

هـ- وفي الخامسة أي في أوروبا، وبدافع من التاتشرية في بداية الثمانينيات ،[374] ثم بحماس من طرف مختلف حكومات القارة ، تحولت إلى سياسة " الفرنك القوي " ، وحرية تنقل رؤوس الأموال المقرر في 1988 ، لتصل إلى تتويجها في معاهدة ماسطريش (Maastrish) سنة 1992 في عقد استقرار الميزانية لــ 1997 ؛ إن هذا النظام العالمي ـــ الذي يخدم مصالح المال الأمريكي ، والذي يسعى إلى رفع كل العقبات التي تقف في وجه حرية الحركات الرأسمالية على المستوى الكوني ـــ اجتاح بعد ذلك ، عددا كبيرا من الدول " المستفيدة " من قروض واعتمادات مؤسسات " بروطن وود " تحت خنق " إجماع واشنطن ".[375]

و- وفي السادسة ، و هي المرحلة الحالية ، أعيدت مراجعة الشـــوملة بعد 2001/9/11 .

---

[374] - (Le thatchérisme) نسبة إلى " مرغريت تاتشر " رئيسة الوزراء البريطانية التي استطـــاعت سنة 1983 الفوز في الانتخابات ، وهو الأمر الذي سمح لها بتطبيق الليبرالية الوحشية ، فتمكنت من جهة ، من أن تجعل من الاقتصاد الإنجليزي اقتصادا مزدهرا حيث استرجعت القيمة النقدية وبوأتها مكانة عالمية ؛ ولكنها من جهة أخرى ، ثارت ضد النقابات ، ولم يعد للحد الأدنى للرواتب في عهدها ، من وجود ، وفَقد العملُ ضوابطه القانونية ، فارتفعت نسبة البطالة ، وشعرت فئات من المواطنين بالضائقة .

[375] - في آخر الحرب العالمية (1944) ، تم التوقيع على اتفاقيات " بروطن " (وهي مدينة صغيرة بالولايات المتحدة) بغية إعادة بناء أوروبا وترسيخ تأثير الكتلة الغربية على المستعمرات القديمة عن طريق برامج التنمية والتعاون العسكري . والديون المخصصة من طرف مؤسسات " بروطن وود " (Bretton Wood) مشروطة بإعادة بناء الدول المستفيدة والتي يفرضها صندوق النقد الدولي . وقروضها لا تزال تتزايد وهي نفسها تفرض على المستفيدين القروض ، ثم القروض إلى درجة أن الدول المستقرضة تفقد القدرة على دفع الديون . ومنذ أكثر من خمسين سنة وعلى الرغم من المساعدات التي ترصَد للدول الفقيرة ، فالهوة بين الدول الغنية والدول الفقيرة اتسعت ضعفين والأزمات الاقتصادية الكبرى في البلدان الجنوبية لم تعرف في تضاخمها مثيلا .

معاهدة ماستريش (Maastricht) تؤسس اتحادا أوروبيا بين أعضاء المجموعة الاقتصادية الأوروبية ، الموقعة في ديسمبر 1991 . (12 دولة)

II ــ ما هي فلسفة العولمة ؟

أولا : إنها إيديولوجيا

فالإيديولوجيا اصطلاحا هي علم الأفكار ، أمّا " ريمون أرون " (R Arron) ، فيرى أنّ طبيعتها واحدة ، تتمثّل في كلّ ما هو فكري ، بغضّ النّظر عن كونها الانعكاس الطّبيعي للواقع أو أنّها العنصر المجسّد له بالرّجوع إلى مصدريهما ؛ فالإيديولوجيا قد يكون مصدرها عرقيًا ، وقد يكون دينيًا ، وقد يكون لغويًا ، وقد يكون اقتصاديا .[376]

1- سقوط جدار " برلين " والتفكير الأحادي

لقد انتصرت الليبرالية في أواخر القرن الماضي ، وبالتحديد منذ سقوط جدار " برلين " .

وبسقوط هذا الجدار الذي يرمز إلى فشل الشيوعية التي تدين بالتخطيط ، خلا الجو للتفكير الأحادي لصنع القرار في بناء المشاريع ؛ وهو يصنعه آخذا مرجعيته من تيار فكري ينشد إقامة سوق عالمية كبيرة ومفتوحة ومتحررة من كل العوائق التي تتعلق بظاهرة اللامركزية . فيتحكم في العالم بواسطة سياسة اللامركزية هاته ، بحيث يتنازل الحكم الوطني عن سلطته ومسؤوليته بنسبة فائقة إزاء شعْبه .

2- مجتمع متجانس

وأكبر مشروع يناسب الليبرالية الجديدة ، هو بناء مجتمع متجانس حيث تأخذ القواعد الضابطة للعلاقات بين الفاعلين ، في التناغم والوحدة . هو مجتمع يهدف إلى توحيد الأمم ، لأنه يتوق إلى العالمية . والعالمية باعتبارها صخرة الإنسانية ، تعد في المألوف كقيمة إيجابية ، لأنها تجمع البشر ــ المتفرقين ــ منذ قرون بسبب الجغرافيا والثقافة والدين أو اللغة . ومن السبُل المتجهة نحو هذا المبتغى ، أن الشركات تقرر مثلا ، أن تكيف منتوجها وخدماتها مع المتطلبات اللغوية والثقافية للمستعمل النهائي . ثم يكون بإمكانها ، أن تغتنم فرصة الثورة الإنترناتية ، لإنشاء وجودٍ وهمي لها في السوق الدولية بفضل موقع متعدد اللغات أو حتى موقع بلغة المال .

---

[376] ـ محمد إبلعيدن ، الفلسفة والمحيط الإيديولوجي والسياسي في الجزائر (مقال) ، الملتقى الوطني الثاني في مادة الفلسفة ، تلمسان من 15-2001/01/17 .

ثانيا : سوقها العالمية

1- مقاييس معولمة

تقوم العولمة على السوق العالمية نفسها ، وتفقد مبرر وجودها خارج هذه السوق ، لأنها مصدر كل رفاهية وسعادة . إن الأمر يتعلق هنا ، بتطور ليس خطيا ولا نهائيا ولا وهميا . ولهذا ، فإنها تريد إشراك المتعاملين في بناء فضاء متماسك أمام الجميع ، أي بناء مقاييس موحدة للتنافس والمردودية على المستوى الكوني ، وجعْل الأُجَرَاء في أصقاع العالم مباشرة في حالة تنافس . والحرية المطلقة في مرور رؤوس الأموال ، تكون بمثابة المحرك الأساسي للحصول على هذه النتيجة . فالسوق العالمية تحدد مقاييـــس مرجعية القطاعات التي تدخل المنافسة الدولية . وهكذا ، يمكن القول بأن الاقتصاد المفتوح معناه مجتمَع مفتوح .

2- الهدم مصدرٌ للحركة والإبداع

هذه من الحكم المشهورة والمتداولة في أوساط الليبرالية المفرطة ، والتي تعبر عن مغزى السير وفقا لما يمليه نظام الكون والطبيعة . مثلا ، عندما تَغلق المعامل أبوابها ، ويصاب الأجراء بالبطالة ، يجب أن نقول : هذا أمر عادي . والمذاهب الفكرية في هذا السياق ، تعلمنا بأن الهدم يمكن أن يكون خلّاقا ومصدرا لمحرك التغير والتقدم . بل إنه الشرط الأول للإبداع . وإذا كان العالم قائما على اللاإبداع ، فإنه لا محالة ، صائر إلى الخراب والتدمير .

ثالثا: أهدافها ووسائلها

1- تحقيق الثراء وتحسين مصير الفقراء

من أهدافها تحقيق الثراء وتحسين مصير الفقراء من الدول والأشخاص (عن طريق صندوق النقد الدولي ص. ن. د.) وذلك لأن التجارة هي العلاج العالمي المناسب والكفيل بتقديم الإجابة الصحيحة عن الأمراض الاجتماعية ، شريطة أن تزاح جميع العوائق التي تقف في وجه التبادل العالمي ؛ ومن الأهداف التي تسير بالموازاة مع ذلك ، تدعيم وسائل الإعلام والاتصال والخدمات الطبية .

2- تعميم وسائل الاتصال وشمولية الاستقلال الفعلي

إن الفرد اليوم ، جزء من منظومة عالمية للاتصال والمواصلات ، تجعله في ارتباط ــ وفي وقت حقيقي ــ مع مراسله الموجود في أية نقطة في العالم . فبفضل شبكــات الأقمار الصناعية ، فإن الارتباطات الهاتفية التي تسمح بالدخول في التبادلات الصوتية ، وكذا بالرسائل المكتوبة والصور ، تتم على أساس شبكة عالمية . فقريبا ، تصبح الرقمية الهاتفية عالمية وتكون تكاليف الاتصالات متطابقة ، مهما كانت المسافة التي تفرق بين المتصلين . وتصبح الركائز أكثر فأكثر ، في متناول الجميع ومتشعبة وقادرة على إدماج كل أصناف الاتصال . وفي إطار الشَّوْملة ، لا يستبعَد أن يتحسن ذلك ، ليصبح تلبية أحسنَ للحاجات الأساسية للأفراد ، في مجال التربية والصحة والسكن والأمن والعدالة والثقافة والترفيه ، واستكمال المعارك الكبرى الجارية من أجل إثبات قدسية الحريات والحقوق الأساسية للإنسان والتنديد بالمساس بها . وهذا يزيد من توسيع دائرة الاستقلال الفردي .

3- قيام مجتمع عالمي

تحلم بقيام مجتمع عالمي هو القرية الكونية أو " القرية الشاملة " ــ الاسم الجديد لعالم الناس اليوم ــ حيث تُلغى كل الحدود وكل تمييز ، وطنيا كان أو قوميا أو دينيا ، كما في الويب (Web) . فتبقى الشفافية والذوبان الفضيلتـين الوحيدتين اللتين يتميز بهما الإنسان المعَوْلم . فيكون شفافا لأنه كائن الاتصال ؛ ويكون ذائبا لأن علاقته بالغير هي موضوع ينصب على عالم إلغاء كل انفصال ، ورفض كل مسافة كما في الاتصالات الفضائية (cyberespace) .[377]

رابعا: أقطابها الفاعلون

وهم رجال أعمال الاقتصاد الأمريكي ثم التاتشرية البريطانية ثم ماستريش ونخبة من البنكيين، وخاصة أولئك الذين ينتمون إلى الدول الخمس العظمى من مصرفيين وأرباب

---

[377] - ولكن مهما كانت درجة النجاح التي حققها الاستنســاخ في مجال إنتاج الكائنات البيولوجية (المتطابقة) ، فــإن " الاستنساخ الثقافي " ــ إن جاز التعبير ــ أمر مستبعد جدا .

شركات عالمية. وفي سياق التذكير بآثار الثروة والمال الإيجابية ، يتصور " دافيد روكفيلير "[378] — أحد رؤساء هذا المقعَّر السري للعمالقة — أن العالم يكون في حالة جيِّدة لو كان محكوما من طرف جماعة نخبوية " تتألف من بنكيين " . وفي سياق الرد على من يعارضون منطق السوق العالمية ، وخاصة منهم الحماياتية[379] ومتظاهري " جينس "[380] في جويليه 2001 ، قال " جورج بوش " — بعد أن وصفهم بأنهم " عصابة من المتهورين " — : " إن كل من يقف ضد حرية التبادل ، هم ضد الفقراء " . ولقد استعمل بعض المسؤولين السياسيين والصناعيين أسلوبا آخر ، فيه نفحات دينية مسيحية في قولهم : " يسوع المسيح هو حرية التبادل ؛ وحرية التبادل هي يسوع المسيح " .

وأصبح واضحا وشائعا لدى الملاحظين ، أن الحكم السياسي لدى القطب العملاق وهو الولايات المتحدة ، يقوم على حكومتين : إحداهما دائمة والثانية مؤقتة .

1- تتألف الحكومة الدائمة — و هي التي تحكم البلاد في الحقيقة — من :

أ- أكبر الشركات الأمريكية ؛

ب- وأكبر مكاتب محامي واشنطن التي تنفذ العمل القضائي لصالحها ؛

ج- وأكبر المحلات ذات العلاقات العمومية بـ" واشنطن " تشتغل بإشهاراتها وعلاقاتها العمومية ؛

د- والوظيف العمومي الأعلى المدني والعسكري .

2- ثم تأتي الحكومة المؤقتة ، وهي تقوم على رجال السياسة الذين تشغّلهم الحكومة الدائمة أو النظام الثابت ؛ وكل أربع سنوات ، ينظِّم مهرجان يسمى انتخابا ، يُنتقى فيه الممثلون السياسيون ، ويتقدمون على ساحة المهرجان لتنفيذ السيناريوهات المكتوبة من طرف الحكومة الدائمة . ثم تنفق المال اللازم من أجل توجيه انتخابهم . وهذه الحكومة لها كامل التأثير في مصير الدول الاقتصادي أكثر مما هو لدى الرؤساء ورؤساء الحكومات .

---

[378]- (D.Rockefeller) الذي استولى على تصنيع البترول بكامله تقريبا ، واهتم ببناء الجامعات العلمية والطبية وجاء من بعده أبناؤه وأحفاده وزادوا من توسيع رؤوس أموالهم بحيث استثمروا في تجارة الطائرات من طراز البوينغ والصناعة الإلكترونية ؛ وتولى أحدهم وهو نلسن ألدريخ (1908-1979) ، مناصب سياسية أعلاها نائب رئيس الولايات المتحدة .

[379]- (Les Protectionnistes)

[380]- على إثر انعقاد قمة الثمانية في مدينة " جينس " بإيطاليا (Gênes) ، وقعت مظاهرة معادية للعولمة ، تصدت لها السلطة بالنار والحديد والحبس .

III ـــ وما مخاطرها ؟

أولا : الرد على منطقها

وذلك ؛ في خمس نقاط :

1- إن الإيديولوجيا المؤسَّسة على مجرد اقتصاد السوق العالمية وباسم العالمية ، تبدو ضيقة ، لأنها أحادية الأبعاد لا تقوى على التوفيق بين مختلِف الأبعاد الأساسية التي ينطوي عليها الكائن البشري ، بما فيها البعد المادي التي تنشده .

2- ثم إن التبادل الحر الذي يشذ عن التخطيط وينفلت من شرعية الردع لا لشيء إلا لأنه متروك لأمر قوانين الكون ، لتبادلٌ يتنافى وطبيعة البشر . فهذه الطبيعة تدرك بما أوتيت من عقل وضمير ، ضرورةَ تنمية الوازع السياسي والتنظيم الاجتماعي والرفع من مكانة القيم الأخلاقية السامية . ثم إن هذا التبادل يُفيد بوجه التحديد ، الأقوياء ويسحق الضعفاء ، كما تؤكده الوضعية المزرية التي آل إليها عدد من دول إفريقيا وأمريكا اللاتينية التي انساقت وراء هذه الخرافة الإيديولوجية اضطرارا أو طواعية .

إن حرية التبادل كما يريدها عمالقة السوق ، لا يجني منها الفقراء إلا الشقاء ، وإلا فكيف ينمي هؤلاء العمالقة ثروتهم ويوسّعون سيطرتهم ، إن لم يكن على حساب هؤلاء الضعفاء؟

3- وأمام هذه العاطفة الشريفة التي تملأ ضمير الإنسان في تدبير شؤونه ، لم يعد لبناء مجتمع متجانس معنى إلا إذا تحقق في جو من العدل والاحترام والتسامح . وهذا لا يدخل إطلاقا ، في ولاية الليبرالية الشرسة .

4- إن المسيح عليه السلام معروف بالمحبة لا بالجشع ؛ ومملكته التي ورد الكلام عنها في الإنجيل ، ليست من طينة هذه الحياة الدنيوية السخيفة ، ولا تَمُتّ بصلة إلى مملكة قانون الغاب . والتاريخ يذكرنا بمقولة حُمر أمريكا ، عندما غزا الغزاة بلادهم : " كنا قبل مجيئهم ــ فيما يقولون ــ نملك الأرض وكانوا يملكون الإنجيل ؛ وبعد مجيئهم ، صرنا نملك الإنجيل وصاروا هم يملكون الأرض " .

5- ثم إن الهدم في هذه الفلسفة ، لا يعني إلا الهدم ، ما دام لم يتجه نحو الإصلاح والتهذيب أو الثورة على الظلم والهوان .

ثانيا: من أكاذيب العولمة لدى " كليمانطا "

يعرض " هارالد كليمانطا "[381] في كتابه " أكــاذيب العولمة العشر " ، مخاطر العولمة ، أهمها : " أن العولمة تنفلت من المراقبة . فهي لم تسقط من السماء كقضاء محتوم ؛ إنها مقصودة وتتحكم فيها قيادة المنظمات الدولية ، كصندوق النقد الدولي (FMI) ، والمنظمة العالمية للتجارة (OMC) : خليفة كاط (GATT) " . ويقول عن الأكذوبة العاشرة : " إن العولمة تجلب التنوع في جميع أنحاء العالم " ، في حين أن هناك تناقصا في أنواع التفاح ، وأن كل الأفلام تقريبا هي أمريكية ، وأن الليبرالية الجديدة تُعرَض على أنها الاختيار السياسي الوحيد .[382]

ثالثا : موقف الحركة الحِماياتية

وأمام هذه الإيديولوجيا ، تجنَّــد ناشطو حركة احتجاجية باسم الحقوق الاجتماعية من " سيطلي " إلى " جين " مرورا بــ" نيس " و" كطيبورغ " ، من أجل التنديد بوحشية العولمة الليبرالية . إن هناك ـــ ضمن المنظمات الدولية الكبرى ـــ منظمة وحيدة تتولى الدفاع عن حقوق العمال ، هي المنظمة الدولية للعمل (OIT) . ولكنها مع ذلك ، ليست هي الأقوى ، ولا هي الأكثر اهتماما من طرف الحكومات . ومما أثاره هؤلاء الاحتجاجيون ، حل أربع قضايا : الشغل ، والفقر ، والخدمات العمومية ، والديون المقترَضة .

1– إن العولمة الرأسمالية ما فوق الليبرالية ، لا تحمي **الشغل** بل تحاربه : فالنمو الاقتصادي في إطار العولمة يؤدي إلى تخفيض عدد مناصب الشغل ، لأن بعض القطاعات في عدة مجالات وخاصة مجال الإلكترونيات والإعلاميات والاتصال ، وهي من القطاعات الأكثر رواجًا في العالم، لا تحتاج إلا إلى عدد قليل من العمال .

إن العمل عنصر محدِّد لوجود الأفراد ، ووسيلة للحفاظ على حياتهم ولتلبية حاجاتهم الأساسية. إنه أيضا ، نشاط يؤكدون بفضله ، هويتهم الشخصية ، واستقرارهم الاجتماعي. وهو الوسيلة المؤمنة للتخلص من الفقر . وغيابه يذكي نار المشاحنات والعنف ؛ ويرمي الأطفال خارج المدرسة نحو تعاطي المخـــدرات . ولأن العمل يحتل قلب حياة الناس ، يحتل

---

[381] – (HKlimenta) ، انظر Gerald Boxberger & Harald Klimenta, Les 10 mensonges de la globalisation.

[382] – ويكفي أن نستبدل كلمة " شيوعية " ـــ كما يقول ـــ بــ" الأصولية الإسلامية " ، حتى ندرك الاتجاه الذي سيأخذه الخطاب الأمريكي في المستقبل القريب .



أيضا ، قلب السياسة . فما يزال الملايين من الأطفال ، يعملون ومنهم من يرضخ لأسوأ أشكال الاستغلال ، فصلاً عن أنهم يعاملون كأشياء . ومن دون الرقي الاجتماعي ، فإن النجاعة الاقتصادية ، لا تكون من الناحية السياسية ، قابلة للاستمرار (Viable) في منظومة ديمقراطية فإنه لا يمكن معاملة الناس كما نعامل البضائع التي تتحدد قيمتها بالسوق . ولهذا، يجب أن تَصب أهداف التطور الاقتصادي وأهداف التطور الاجتماعي في اتجاه واحد.

2- ثم إن محاربة الشغل ، معناه تفشي **الفقر** والكفاف . وهذا يتنافى مع فلسفة التنمية التي تنشدها العولمة . وإدراكا منها لخطورة هذه الآفة وما ينجم عنها من أزمات إنسانية ، اعترفت الأمم المتحدة صراحةً — في منتصف التسعينيات — بأن " الفقر والحرمان الاجتماعي يمسّان كرامة الإنسان ، ولذلك فالأمر يتطلب اتخاذ التدابير اللازمة لوضع حد لهما " .

هذا ، وتطور الديمقراطية نفسها في مسارها الصحيح ، واستقرار المجتمع ، مرتبط كلاهما بمحاربة الفقر . ومحاربته تتوقف على خلق أسباب العدل بين الأفراد والضعفاء بحيث يكون الحق — من أجل الحياة — فوق الجميع .[383] ولذلك خصصت الأمم المتحدة عقداً للقضاء على الفقر بدأ عام 1997 وينتهي في العام 2006 ، وقد أقرت الجمعية العامة هذا العقد، بهدف لفت أنظار العالم وانتباهه لظاهرة الفقر البالغة الخطورة على البشرية بكل أجناسها وأعراقها ، ويوم 17 أكتوبر هو اليوم العالمي لمكافحة الفقر ، الذي تستنفر فيه الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة والحكومات والمنظمات الأهلية العاملة في مجالات التنمية البشرية لتسليط الضوء على ظاهرة الفقر ومضاعفاتها .

3- تحارب بلغة السوق الليبرالية ، حقوق المواطنين الأساسية **والخدمات العمومية** وخاصة منها ، خدمات الصحة والتربية . ومن هنا ، فإن نسبة كبيرة من الفساد المنتشر في دول العالم الثالث ، هي من صنع آليات العولمة من شركات متعددة الجنسيات تدخل مباشرة من المؤسسات المالية والتجارية الخاضعة لها ، والتي تغرقها بالديون وفوائد الديون التي لا تتخلص منها ومن ويلاتها . وهنا ، يكون المجتمع في خدمة الاقتصاد ، بدلا من أن يكون العكس .

4- تمارس **فاشية نقدية** ، وذلك بالتحكم الديكتاتوري في الأسواق المالية حيث يستطيع شخص بمفرده ، أن يقرر نسبة الفوائد ، ومن ثمة ، مستوى **البطالة في العالم** ؛ هذا فضلا عن أن العولمة في المنافسة ، تقسو على كثير من الذين يدخلونها : **فإما يصطف**

---

[383]- يقول الإمام "علي" رضي الله عنه : " ما جاع فقيرٌ إلا بما متّع به غنيٌ " .

المنتجون مع مقاييس المردودية المفرطة أو يتلاشون ويسقطون في البطالة وفي العمل الجزئي ، في جميع القطاعات التي لا تستطيع فيها الارتقاء إلى المقاييس العالمية . وتصبح الدول المغلوبة على أمرها — عن طريق الحكومات المغلولة من طرف الصندوق — أرضا تنشأ فيها المؤسسات الدولية الأجنبية . وبالنسبة إلى صندوق النقد الدولي ، فإنه يفرض التعامل مع الدول " المستفيدة " لتصدِّر دائما أكثر حتى لا تتأخر عن سد خدمات ديونها . وعليه ، فإنها تضطر إلى إعادة توجيه إنتاجها الفلاحي أو استغلال مفرط للثروات الطبيعية نحو أسواق خارجية على حساب الاستهلاك المحلي واحترام التوازنات الإيكولوجية . إن الاعتمادات المالية لبعض الدول هي في الحقيقة ، مِنَحٌ من أجل الإفراط في الإنتاج وتحطيم القطاعات الفلاحية لدى الفلاحين في العالم ، بما فيه قطاعات الشمال . وفي إطار ما يترتب عن سياسة (ص.ن.د.) دائما ، يتعين على البلدان المدينة أن تبقى جاثية تحت رحمة دائنيها : فتخضع لهم بالطاعة ، وهي — كرهنٍ لحسن السلوك — تطبق الاشتراكية ، ولكن اشتراكية مقلوبة : فتخوصص الأرباح وتعمعمُ الخسائر . وليس بالبعيد مع هذا الأسلوب في التسيير ، " أن يخوصص الهواء الذي نستنشقه " . فلقد كانوا يقولون إن الخوصصة هي الوسيلة الوحيدة لتسديد الديون الخارجية بالنسبة لبعض البلدان ؛ ولكن اليوم ، نلاحظ أن هذه البلدان الشقية مثل البرازيل والأرجنتين والشيلي والمكسيك وتيلانده وكوريا ، عليها ضِعْف ما كان يجب أن تدفعه منذ عشر سنوات . هذا ، بالإضافة إلى أن (ص.ن.د.) قرر أنه من الشروط اللازمة للحصول على القروض ، توقُف الدول المقترِضة عن إنتاج النقود من خلال بنوكها المركزية . ولقد كان " غاندي " محقا عندما قال في 1942 وهي سنة اعتقاله: " لا يمكن أن توجد مساواة ولا حرية بين شريكين غير متساويين " .

رابعا : موقف الحوار الحضاري والقوميات الوطنية

1– العولمة نوعان : حسنة وسيئة ؛ الأولى إنسانية، لأنها تقوم على العالمية اللامّة للشمل ؛ والثانية سيئة ومتوحشة ، لأنها تقوم على الغريزة وحب الاستعلاء .

2– التبعية : إن العولمة المتوحشة — وهذا هو النوع الذي يطغى عليها أكثر — ترهن الأمة وتدوس حقوق أهلها العالمية وتقذف بها إلى التبعية والاستعمار . إنها تحوِّل بواسطة معاهدات استثمارية ، نظام أمة منتخَبة ديمقراطيا ، إلى هيئات إدارية غير منتخبة تخدم مصالح النخبة العالمية للأعمال .

إن هذه الحكومة العالمية (الجديدة) تحاول أن تحكم الأمم بقوانين يوقّعها أعضاء الإدارة التابعة لأكبر شركات فوق الأممية . وتدخُل الأمم في حياة هذه المؤسسات العملاقة،

لَتَعرض نفسها للضرر . يقول " سمير أمين " في " ندوة العرب والنظام العالمي الجديد " : إن "هذا النوع من العولمة ، لا يمكن أن ينتج أيَّ نوع من السلام أو القَبول الاجتماعي ؛ فهو نظام قائم على الانفجار المستمر : على انفجارات وانتفاضات مستمرة . فسياسة إدارة الأزمات [تتم] إما من خلال التدخل العسكري المباشر ، كما حدث في حرب الخليج الثالثة ، أو من خلال تحريك القوة التي تؤدي إلى التخلص من نظم الدولة باسم الإثنية[384] والدين واللامركزية ، لدرجة أن الهدف هو " إدارة الأزمة " من خلال ضرب النظم الحكومية ، نظم الدولة وكسرها نهائياً ، وتفتيت المجتمعات إلى مجتمعات لا نهاية لها على أسس إثنية ودينية وغيرها . وسياسة إدارة الأزمة ، لها جانبان : جانب اقتصادي يتمثل في أسعار الفائدة والديون الخارجية ، وجانب سياسي يتمثل في الاستغلال الواعي للقوى التي تؤدي إلى تفتيت النظم ، نظم الدولة ".

يقول الفيلسوف الفرنسي " غارودي " : " والتيار المهيمن في صفوف الاقتصاديين الرسميين والسياسيين ، هو الدفاع عن الليبرالية بدون حدود ، والداعي إلى اختفاء الدولة أمام السلطة المطلقة للسوق ، وحتى لا يبقى أيُّ عائق أمام الاحتلال الاقتصادي " .

3- **تثبيط إرادة الأمة** : إن **الأمبريالية** هي الظل الملازم للعولمة الفاحشة ، تخطط لمحق كل الانتصارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي نتجت عن قرن من النضالات الاجتماعية والثورات التحريرية ، وأن ترسم خريطة جديدة للعالم تتوافق مع مصالحها ؛ وهذه الخريطة الجديدة ، لن يكون فيها حدود خاصة بكل دولة ، لأن هناك ما يدعو إلى تحول الشركات المتعددة الجنسيات إلى دول حقيقية ، تقوم بتفكيك الدول وإعادة بنائها — قادتُها ورؤساؤها هم رؤوس الاحتكارات العالمية الجشعة ، من عبدة الدولار وغيرهم من الأمُريكيين وخلفائهم الخاضعين لتوجيهاتهم — وتقضي على شعور أهلها الوطني .

فمصير الدولة في ظل العولمة ، هو الزوال والاضمحلال ؛ و هذا مصير لا خير فيه ، وخاصة في العالم الثالث . والظروف الموضوعية في العالم الثالث مناسبة تماماً ، لتفتيت الدول القائمة وشرذمة المجتمعات الراهنة ، نتيجة لما يحفل به هذا العالم من صراعات بين قلة غنية وأغلبية فقيرة ، ونتيجة لما يشتمل عليه من جهل ونقص في التعليم والثقافة والوعي ، يترتب عليه بروز التناقضات الثانوية وتحولها إلى تناقضات رئيسية ، مثل الصراعات القبلية والسلالية والطائفية والدينية وغيرها .

---

[384]- الإثنية أي السلالية .

4– الثقافة والتدمير الأخلاقي : وفي ظل هذه القرية الكونية الواحدة ، تنتشر سلطة العولمة ، وتتغلغل في كل ذرة من ذرات القرية عن طريق مئات الأقمار الصناعية التي تجوب الفضاء الأرضي . ففي كل يوم ، ترسل البرامج المنوعة إلى كل عائلة من عائلات بلدان العالم ، لتستقبلها أجهزة التلفاز والإنترنت . وينتشر نفوذها من غير استئذان ، ولا اعتراف بحدود وطنية ولا بخصوصية ثقافية ، إلى عقول الناس وقلوبهم دون استثناء ، ومن دون رقيب من دولة أو أمة أو دين أو قومية . والقصد من هذا النفوذ ، محوُ الموروث الشعبي وإفراغه من انتماءاته وأصالته وثقافته وأنظمته الاجتماعية ، والترويج لمغريات الحياة الرأسمالية الأمريكية ، وأنماطها الاجتماعية والأخلاقية في التفكير واللباس والأكل والترفيه ، وفتح أبواب الإباحية التي تؤدي إلى هدم الأسرة ، وإطلاق الحرية الجنسية ، وإقرار الشذوذ ، وشل سلطة الأبوين، وحرية الإجهاض ، وإلغاء نظام الميراث . وكثير من أصحاب القرار الذين لا همَّ لهم إلا المال، يدركون الخطر الذي يحذق بالضمير العالمي . وليس بالغريب إن كان بعض هؤلاء يستنكرون ذلك صراحة . فلقد حذرت المسلمين ، رئيسة جمعية الأمهات الصغيرات في أمريكا ، في مؤتمر القاهرة 1994 قائلة : " لقد دمّروا المجتمع الأمريكي ، وجاؤوا الآن بأفكارهم للمجتمعات الإسلامية حتى يدمروها ويدمروا المرأة المسلمة ودورها فيها " .

خامسا : رأي الهيجليين

عندما يأخذ تجانس الأفراد ضمن القرية الكونية ، في النشوء والتطور ، يُفترض أن يكون مشروعا أجمعت عليه الفئات البشرية ، بمختلف اتجاهاتها الثقافية ؛ وإلا يكون تجانسا يحلم به الخيال بقدر خرافية فكرة إلغاء الفوارق بين الشعوب وبين الأمم .[385] إن الأفراد لا يحرصون على الارتباط بالأمة بفكرة مُسْبقة يسهل التخلص منها . ففي الأمة ، هناك سيرورة في التعرف على الكينونة ، وهو تعرف يسمح لنا بتعيين وجودنا ، وهو تحديد في الكينونة يفترض الاختلاف . و في لغة الهيجليين ، هناك هُويَّة الهوية و هــوية الاختلاف . وهنا ودائما بهذه اللغة ، يمكن الكلام عن العلاقة بين ما هو عالمي وما هو خصوصي : فالعالمي ليس فعالا إلا داخل شعب خصوصي ، وأن العالمي لا يوجد إلا في الخصوصي ، وإلا فسيكون هذا العالمي مجردا ، فارغا أو قل هو عالمي سيء . فالعولمة هي هذا العالمي

---

[385]– يقول " ليفي ستراوس " : لا وجود لثقافة إنسانية ، وإنما هناك ثقافات إنسانية ، وعدد تجليات ما هو إنساني ، يقدر بعدد الثقافات في لغاتها وتقاليدها وأعرافها ... ولا يعقل أن يتصور أحدنا أفرادا متشابهين على وجه المعمورة : يسمعون نفس الموسيقى ، ويرتدون نفس الملابس ، ويشربون نفس المشروب ، ويتناولون نفس الأكلة ، ويتكلمون نفس اللغة .
" يجب أن نتكلم عن عوالم وليس عن عالم " ، مارك أوج ؛ (Marc Auge, Pour une Anthropologie des mondes contemporains, p (127-129).

الموحّد ، العالمي الذي يستوعب الخصوصية . وبالتالي ، فإن الكونانية الحقيقية والعولمة الاقتصادية اللتين تقدمتا كظاهرتين متلاحمتين ، تدخلان في صراع على مستوى أوسع فأوسع .

وباختصار ، إن العولمة في شكلها المتوحّش ، هي مجال مفتوح لسيطرة النموذج الرأسمالي على العالم بعد انتهاء الشيوعية . فتذوب في طي ظله الحدودُ الجغرافية ، ما دامت الشركات المتعددة الجنسيات ، تخترق حدود الدول . وتتضعضع الدول وخاصة منها ، الضعيفة وتُبتلع عن طريق التحرك تحت مظلة الشرعية الدولية للتدخل المباشر في شؤونها . وتطمس الهوية ، وتندثر الخصوصيات الثقافية . وكل هذا ، يُنذر بنهاية الوازع الديني والأخلاقي ، ومن ثمة نهاية ما في الإنسان من الإنسان .

IV ـــ وكيف يمكن في مجال التنوع الثقافي ، إدراك عولمة بين التناقض والتهذيب ؟

أولا : بين الخاص والعام

إن العولمة ، يُفترض أن تدرك بأنه بين الخاص والعام ، بين مقتضيات الخصوصية ومقتضيات العالمية ، تكامل ووئام ؛ وبأنه لا يُصنع ما هو عام ولا ما هو عالمي من لا شيء . وقد يبدو لنا ما هو خاص أو ما هو خصوصي غيرَ متجانس مع غيره بحجة فردانيته ؛ ولكنه في حقيقته ، يحمل بذور العالمية لأن وراءه إنسانا يتوق إلى التعالي ويسعى إلى اعتناق أمثاله في كل أصقاع الكرة الأرضية ، مهما كانت حدودهم الزمانية والمكانية .

فالإنسان الذي يشارك في صنع الثقافة ، هو في نفس الوقت واحد ووحيد ؛ نقول : واحد من حيث إنه يشارك في بناء الحضارة كأمثاله من الناس ؛ ونقول : وحيد لأنه يبدع ما يميزه ويعمل على تعميقه ، عندما يرجع إلى نفسه .[386]

وإذا فهمنا بهذا المعنى ، الخصوصيات التي تميزه ، أدركنا بأن الاختلاف والتشتت يطمح كلاهما إلى الوحدة ، كما أن الوحدة تتفقد وتستثمر العناصر والأجزاء التي تتألف منها . وإذا كانت العالمية التي جمعت الناس وما تزال ، في مستوى القيم والمثل الإنسانية ، تلعب دورها في ترقية الخصوصيات ورفعها إلى قمة الطموحات الروحية ، فكذلك يجب على الخصوصيات أن تساهم إيجابيا ، بالمشاركة في بناء وتحقيق غايات العالمية .

---

[386] - ارجع إلى النص رقم : 30 .



1- تجاوز المتناقضات ورفع معنى التجانس

أ- كل ما هو مخلوق ـــ الحي منه والجامد ـــ يخضع لقوانين التطور . ففي مجال الكونيات ، يعتقد الأخصائيون بأن الكون ذاته ، يتقلص لينطوي على نفسه بعد فترة من الانتشار . وفي مجال التحولات البشرية ، يعتقد أهل التفكير أيضا ، بأن عالم الناس يتتبع نفس المسار : فكما أنه كان في الأصل متحدا ومجتمعا ومتكتلا على المستوى الترابي واللغوي والإثني والاجتماعي ، فكذلك تكون قد انفصلت أجزاؤه وانتشرت عبر القارات ، بحكم فضول الإنسان وكذا ، بحكم طبيعته في الاستقرار . ومع التطور التكنولوجي والعلمي في الاتصال والتوسع التجاري السريع ، صار بالإمكان مشاهدة الرجوع إلى حركة واسعة وعميقة في الارتداد ؛ وهي حركة إعادة العالم البشري إلى وحدته وكتلته .

ب- إن نظرة واحدة تكفي لكي يتبيَّن المرء أن كل ما ينتجه من عادات وتقاليد وقيم أخلاقية وفن ، وما يمارسه من ديانة وفلسفة ، إنما ينتمي كلُّه إلى روح واحدة تضمُّه وتخلع عليه الوحدة وتمنحه ما هو كلي فيه ؛ وقد يقع نكوص العالمية بسبب عدم التجاوب بين النسبي والمطلق لاحتمالين اثنين : إمـــا لأن الخصوصيات المنتشرة لم تعد تدرك مستوى الإنسانية ، فتؤثر سلبا على العالمية ، وإما لأن هذه العالمية انفردت بتصور لا يتماشى وطموحات الثقافات الخصوصية .

ج- لقد كانت الحضارات السابقة لحضارة العولمة هاته ، حضـــارات متعددة الأبعاد ، ولكن الحضارة الحالية ، تتقدم كحضارة أو ثقافة ذات بعد واحد ؛ بل الإنسان الذي يشارك في بنائها ويعيش في ظلها ، أخذ يتحول هو الآخر ، إلى إنسان ذي بعد واحد . وكأن الوقت لم يحن ، ليستوعب فيه البعدُ المادي جميعَ الأبعاد المختلفة التي ينطوي عليها الإنسان . ولهذا ، فإن مسألة الانتقال من التشتت إلى الوحدة الكاملة ، تحتاج إلى بعض التــــهذيب وذلك ، ليتحقق الوئام مثلا ، بين أنصار العولمة وأصوات المتظــــاهرين ، من " سيطـــلي " إلى " نيس " ، بين أهل الشمولية وأهل الأمة والوطن بين أصحاب الثقافة وتنوع الثقافات .

2- " كانط " والعالمية الثابتة

أ- يقف " كانط " ضد انصهار الدول وذوبانها ، لأن للدولة شرعيتها الشعبية ، وليس لأحد الحق في اختراق قدسيتها ؛ وهو يدرك الجدلية بين ما هو عالمي ، وما هو خصوصي ، ويفضّل التعدد على الاختلاط ، لو خُيِّر بينهما .

ب- و في مجال تطبيق فلسفته النقدية على المستوى الدولي ، يقف " كانط " بوضوح ، في " مشروعه للسلم الدائم " ضد ذوبان " الدول-الأمم " في مجموعات فوق-أممية ، لأن الدولة جذع ، له جذوره الخاصة به ، وجذوره ينظمها العقد الاجتماعي المؤسِّس لشرعية الدولة . ولهذا ، فإن " إدماج الدولة في دولة أخرى كمجرد تطعيم ، معناه اختزالها من شخصيتها المعنوية إلى حالة شيء ؛ وهذا يناقض فكرة العقد الاجتماعي الذي بدونه لا يمكن تصورُ حق التصرف ضد شعب " .

ج- وهو يقف بهذا ، للدفاع عن " عالمية ثابتة " [387] يتصورها كبديل لنهوض الأممية [388] وللتعدد الثقافي ، و" هي عالمية تقوم لتدافع في شكلها المعاصر ، عن أنه ليس ما يجعلنا بشرا هو الانتماء إلى أمة متميزة عن أمم أخرى ــ حتى وإن كانت هاته الأمة هي الأمة الوطنية ــ بقدر ما هو قابلية أو عدم قابلية هويتنا الجماعية للاختزال ، وقدرتُنا على تحريرنا من كل ما يميزنا ، لنلتقي داخل أمة لا تؤسس أمة في الحقيقة ، إذ أنها لم تعد تعاند الأمم الأخرى ، وتحديدُ أمة الإنسانية كما هي " .

د- إن الفضل الأكبر في اقتراحات " كانط " ، هو أنها تسمح بالتفكير عمليا في " هذه الجدلية " بين العالمي والخصوصي . فالعالمي يبدو مثالا ــ هو في آن واحد ــ ساحرٌ وغير مرغوب فيه . وفكرة الحياة في عصر الشوملة ، وفي عالم موحد من دون " أرض معلومة " ولا أعداء خارجيين ، هي فكرة تبدو أكثر تنفيرا من كونها تبشيرا . فالمنظور العالمي يَفتِنُنا ويخيفنا ، لأنه يمثل لدينا إلغاء الآخر ، وهذه هي أُمنية النرجسية العميقة ، ولأنه يثير ــ في نفس الحركة ــ قلقا قويا جدا ، بحيث نتساءل : من نحن ، وهل ألغينا الآخر ؟ وما مصيرنا لو مكثنا ــ نحن المتشابهين والمتضامنين بنفس الحق ــ وحدنا أمام كون أخرس ؟

387- (Universalisme maintenu)

388- (Communautarisme)



هـ ولهذا ، فالكونانية (المدنية)[389] الكانطية تفترض تعددية الدول الحرة لا اختلاطها الخرافي . والدول لا يمكنها أن تكون حرة حقيقة ، إلا متى ارتبطت باتحادية لا علاقة لها بالتفوق على الدول ، ارتباطا لا يفقد الحرية لكل دولة خاصة ، تشارك ضمن هذه الشراكة . وهذا لا يستوجب إنشاء دولة فوق-أممية . كما أن السلطة الشرعية التي يحترمها المواطنون ، لا يجب أن تنقَل هكذا ، إلى النظام الدولي . فهذا التأليف النظري اللطيف والذي يؤكد " كانط " بأنه قابل للتحقيق ، يفترض مجموعتين كبيرتين من الشروط : الأولى إيجابية ، وهي أن الدول المشاركة في هذا الاتحاد القائم من أجل السلم الدائم ، يجب أن تكون جمهورية أي لها تمثيليتها ؛ والثانية هي حق الكونانية تقف عند حقوق الناس أي عند " شروط الضيافة العالمية "[390] .

ثانيا : الأمة والعولمة

1- العولمة أمر واقع

يمكن هنا ، تسجيل ثلاث ملاحظات :

أ- لا بد من الاعتراف بأن العالم يسير في اتجاه العولمة حتى وإن كان البعض غير مقتنع بأنها توشك أن تكون حقيقة واقعة ؛

ب- إن الصراع بين أشكال الحياة المختلفة ــ سواء داخل ثقافة بعينها أو داخل البنية الثقافية للعالم بأسره ــ أمر لا مفر من مواجهته ، سواء كانت هذه المواجهة ستتخذ شكل دعوة إلى حوار الحضارات عند المتفائلين[391] أو شكل دعوة إلى صراع الحضارات عند المتشائمين .

ج- وأخيرا ، يبقى على كثير من الأمم ، أن تعيد النظر في مسلماتها الثقافية والتربوية والأخلاقية انطلاقاً من الحقائق الراهنة للعالم ، لا بقصد التكيف معها فحسب ، وإنما أيضاً بقصد المشاركة في إنتاجها حتى تكون أكثر تعبيراً عما تريد أن تكون عليه من ناحية ، وحتى لا تنساق إلى الانزواء والتهميش .

وبناء على ما تقدم ، لا يمكننا مثلا ، مناقشة مشكلة إصلاح المنظومة التربوية ــ وكل ما يرتبط بها من مسائل ــ إلا إذا سلمنا بأن (العولمة) معطى حقيقي وواقع لا يمكننا تجاهله ،

---

[389]- (Cosmopolitisme)

[390]- Kant, Projet de paix perpétuelle, p (335-348)

[391]- ويتحدث البعض عن تحالف الحضارات وتضامن الثقافات .



وهو الأمر الذي يلزمنا بأن نحاول استكشاف السبل والأساليب والرؤى التي قد تيسر لنا تقديم عدة ملاحظات ، من شأنها أن تكون نافعة في استنباط مدخل أصيل إلى التربية في إطار عالم أصبح يميل بقوة ، إلى أن يتحول إلى (قرية كونية) .

هذا ، وإذا كان الولاء للوطن والأمة أمراً لا يشك أحد في أهميته وقيمته، فإن الحياة فرضت على المربين المعاصرين مجموعات جديدة من القيم ، يتعين أخذها بعين الاعتبار . فقد أصبح من الضروري ، على سبيل المثال ، أن ينضاف إلى الولاء إلى الأمة ، احترام البيئة من خلال العمل على حماية المحيط الكوني الذي يحيا فيه الجميع . ومن شأن هذه الحقائق الجديدة ، أن تضعنا وجهاً لوجه أمام عالم شبه موحد تتزايد فيه مظاهر الاعتماد المتبادل . وهكذا ، أصبحت الطبيعة ذاتها جزءاً لا يتجزأ من عملية العولمة الجارية اليوم ، والتي لم تعد مقصورة على المظاهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للعولمة .[392]

2- ضرورة المشاركة فيها

وعليه ، فلا معنى لأمة من الأمم ، أرادت أن تبقى خارج التاريخ ، لأن استمرارها موقوف على الطاقة الداخلية أو الباطنية التي يتمتع بها أهلها في دفع المستوى الحضاري إلى درجة أعلى وأعمق للتقرب من بلوغ العالمية المطلقة .

3- أولوية المحدود على اللامحدود

ولنا هنا أن نسأل ، ألا يمكن اعتبار المدينة والوطن ، أساس أي وحدة عالمية ؟

أ- لقد أشار " أرسطو " إلى أنه لبناء صرح بشري أوسع ، لا بد من الانطلاق من المدينة كفضاء محدد ؛ وكما أن الفرد يتشكل كشخصية ، مستقلة في قدرتها على وعي التمييز بين ما هو ذات وما هو غير ذلك ، فكذلك الفضاء السياسي حيث يؤكد الأفراد حريتهم ، لا يمكن أن يُبنى إلا إذا تعينت حدوده . وبالنسبة للناس ، فالعالم ليس فضاء يمتد على مقاسهم . إنه " معدوم الحدود "، اللامقيس واللامعيَّن . فالأمة هي قبل كل شيء ، المكان الذي تجمع فيه هؤلاء روابط مشتركة منذ الولادة . فهناك أمة إثنية ، وشعْب يجذر في ظروفه الطبيعية . ولكن يمكن أن تقابل الأمة الإثنية أمةً سياسية مؤسسة على عقد هو أنضجُ شكل من أشكال التفكير في الحياة الاجتماعية لأنها تتأسس على العقل .

---

[392]- ومن ذلك كله ، برزت الحاجة إلى صياغة إستراتيجية جديدة للتربية الجزائرية في مطلع القرن الحادي والعشرين متلائمة مع متطلبات العالم الجديد وصورته المستحدثة .

" عندما أقام " أرسطو " ، ولأول مرة ، قواعد الفسفة السياسية ، صنعها بتعيين المدينة كفضاء حيث يمكن نشر الحرية ؛ مع العلم بأن المدينة تعريفا ، هي فضاء محدد " . وحتى الوطن المدستر ، فإن له حدودا وهو جامع مفرق .

ب– وفي هذا الإطار ، يرى " روسو " أنه يجب الانطلاق من محبة الوطن أي من رقعة ترابية محدودة ، وذلك لأن محبة القانون المؤسسة عن دراية ، يجب أن تفــوز بدعم عاطفي . فالعقد الاجتماعي يجد بهذا ، جذوره لا داخل اجتماع مجرد من الأفراد ، ولكن داخل خصوصية الشعب . ولهذا ، تعتمد محبة القانون على محبة الوطن ، وهو شرط يضمن العقد . وفي رأي " روسو " ، لا معنى للقواعد العقلية العامة إلا من خلال التقاليد التاريخية الخصوصية بحيث يتعين بناء ـ ما نسميه اليوم وبلغة العصر ـ العولمة ، انطلاقا من احترام الخصوصيات أوّلا .

ج– وفي كتابها ، " أصول الحكم الكلياني " (1951) ، تسجل " هانّه أراند " [393] أن الحكم الكلياني لم يلتمس الالتزام السياسي من المواطنين ؛ إنه يعتمد تحديدا ، على تفتيت المجتمع ، وعلى الطمس التدريجي لــ" الحس العام " (أو الوعي بالحياة مع الآخرين ، وفي فضاء مشترك) . يمكن القول في هذا المعنى ، بأن الكليانية هي اللاسياسي . وفي أصل هذا الإفلاس الفكري والأخلاقي الذي جعل ممكنا هذا المرض المتجذر ، نجد في رأيها ، التطور التاريخي للبرجوازية الذي به حدث اختلاط الحدود بين الميدان العمومي ودائرة الحياة الشخصية .

و تؤكد في كتابها " شروط الإنسان الحديث " على ضرورة الحفاظ على ثلاثة عوامل حيوية : الشغل ويقاس بالساعات ، والآثار وتقدر بالمنفعة الدائمة ، والنشاط الذي يمارس في فضاء مدني حيث يتعامل الناس مباشرة بعضُهم مع بعض . وفي الجو المدني ، يأخذ الإنسان في الوعي بالتعددية ، وهي الجوهر الذي تتميز به الحقيقة الإنسانية : " فالذي يعيش على الأرض ويسكن العالم ، ليس الإنسان ، وإنما هم الناس " . فالنشاط يؤخذ هنا كعامل يرتبط أو يدخل في تأليف فضاء عمومي حيث يستطيع الناس أن يتحاوروا بكل حرية ، وينشطوا في اتجاه اتفاق مشترك . وفي إنشاء هذه الأمة من المتساوين ـ حيث يتمتع كل واحد منهم بنفس القدرة على العمل ـ ترى " أراند " عهدَ عالمٍ من غير هيمنة ولا عنف ، عالم إنساني أصلا ، يكون قد تمكن من إبعاد أشباح الكليانية والبربرية " [394] .

---

[393]– Hannah Arendt) – 1906 – 1975) فيلسوفة معاصرة تتلمذت لــ" هيدجورد " و" ياسبيرس " ؛ هجرت من ألمانيا النازية إلى فرنسا (1933) فالولايات المتحدة (1941)؛ اهتمت بالفلسفة المسيحية على الرغم من أنها من أصل يهودي . من مؤلفاتها : شروط الإنسان الحديث ، أزمة الثقافة ، النظام الكلياني ، من الكذب إلى العنف .

[394]– استأنس بالكتب التالية : La crise de la culture, Gallimard, 1972 ; Condition de l'homme moderne, Calmann-Lévy, 1961 ; Le système totalitaire, Seuil, 1972.



ثالثا : عالمية الإسلام

1- التصنيف المجحف

تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من الجهود التي بذلها رجال الدين والفكر والعلم عبر العصور، فما زلنا نشاهد ذهنيات قديمة من خلال بعض الممارسات . ومن ذلك ، التمييز بين الناس من حيث السلالة أو الدين أو الجهة . وأخطر ما في هذه الممارسات ، التصنيف المثير للانفعال والحقد والكراهية، والذي يدخل ضمن حركة استرقاقية : التصنيف اللاعلمي واللاإنساني بين الساميين والأهالي ؛ وكذا ، تصنيف المجتمعات البشـرية إلى " ثقافات عليا " و" جماعات بدائية " . إن هذا التمييز بين التحضر والوحشية ، لا تخفى سخافته ، ولم يعد له أي مبرر .[395]

2- الاستخلاف في الأرض تاج المسؤولية ومصدر الفضائل

لقد ساهم الإسلام كدين جامع للناس ، وما يزال يساهم بنشدانه لهذا المبتغى : إنه يبارك في الخير ويدعو إليه ، وينبذ الشر ويندد به وينهى عنه . وفي قوله تعالى "وتعاونوا على البرِّ والتقوى ولا تَعاونوا على الإثم والعُدوان " ،[396] دعوة إلى السعي إلى الخير العالمي . فالتعاونَ على البر والتقوى معناه ، التعاون على المؤاخاة في كل عمل ينتج عنه الخير ؛ والنهي عن الإثم والعدوان معناه ، الترفع عن كل عمل يعود على النفس أو المجتمع بالفساد ، كالظلم والتعدي والاستعلاء .[397]

---

[395]- كانت أوروبا في القرنين 18 و 19 ، تفتخر بتقدمها العلمي والتقني وتعتقد بذلك ، بأنها تجسد النموذج الثقافي العالمي ؛ وكل أمة لا تقلد هذا النموذج يمكن أن تصنف في خانة " البرابرة " أو " المتوحشين " أو " البدائيين " . ولقد ثبت اليوم ، بأن النموذج الغربي ليس المثال الذي يحتذى به .

[396]- المائدة ، 05 .

[397]- ويحتم علينا المقام ، التطرق لرذيلة الكبرياء ، لفشوها في الأرض . إنها رذيلة عظيمة تزرع بين الأفراد العداوة والبغضاء ، فتقضي على التعاون والمحبة بينهم . وتدفع المتكبر إلى تقدير نفسه فوق قدرها وصمِّ أذنيه عن سماع كل حديث يرفع من حاله سوى حديث المدح والتملق من مادحيه . ولقد وصف لنا الله تعالى عاقبة المتكبرين في قوله : " سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وإنْ يروا كل آية لا يؤمنوا بها وإنْ يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا " ؛ (الأعراف 146) ؛ وقال أيضا : "ولا تمش في الأرض مَرَحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا " (الإسراء، 36) ؛ أي لا تمشي متبخترا كمشي الجبارين ، فإنك لن تخرق الأرض بمشيك وشدة وطئـك ، مهما شمخت بأنفك ، فلن تبلغ الجبال ارتفاعا . (وفي القرآن ما يدل على أن الاختلاف والتعدد ظاهرة ربانية وطبـيعية . يقول تعـالى: " ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة " .(المائدة،48) ؛ " إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون "(يونس، 93).

3- " غارودي " و عالمية الإسلام

ولا يفوتنا ونحن نتحدث عن عالمية الإنسان ، أن نشير إلى أن الفيلسوف الفرنسي المعاصر ، " روجى غارودي " ، (1913- —) ، فيلسوف الحوار ، اكتشف من خلال العالم ، ثقافات إنسانية عريقة تقوم كل واحدة منها على قيَم سامية ، وسجل اعترافا بما أبدعته عبقرية الإنسان عبر الحضارات من إنتاجات ثقافية ، وبما جاد به المسلمون على وجه الخصوص ، من إضافات أثروا بها التراث العالمي.[398]

خاتمة : حل المشكلة

إن ما هو عالمي، يبقى متوقفا على ما هو خصوصي، لأنه بدونه، يكون مجرد خرافة. وعلاقاتنا بما هو عالمي، تكون على الدوام ثنائية وتفارقية. فكلما اقتربنا منه، طُرحت بقوة، قضية التعددية والفروقات.

إن الوقوف على ما خلص إليه بعض أهل الفكر والفلسفة من قواعد وحكم، أمثال الأرسطيين والتطوريين، وغيرُهم كثير، ليساعدنا على فهم مهمتنا في الحياة ورسالتنا التي نحملها كأمة أو وطن أو عقيدة. ومن ذلك، وانطلاقا مثلا، من أنه "لا علم إلا بالكليات" و"لا بقاء إلا للأصلح"، يجب القول بأن ثقافة أمة لا تفوز بشروط استمرارها إلا إذا تَهيَّأ لها على الأقل، أمران:

الأمرالأول: تمارس حياتها داخل الكلّي الذي يمثّلها، وداخل الكلّي الذي تستهدفه في الوقت نفسه. فترقى لأن تكون جزءا وكلا في نفس الوقت؛ نقول: جزءا لأن لها ما يميزها في مجالات متعددة ومتنوعة. ونقول: كلا لأنها في الوقت الذي تعبر فيه خصوصياتُها عن أصالتها، فإن الإنسان في أي مكان أو زمان يجد نفسه مَعْنيا، فيتجاوب معها قليلا أو كثيرا. ولهذا، فإن أية ثقافة مهما كانت قوتها، لا تنمو ولا تستمر في نموها إلا بالتفاعل المثري مع محيطها الحضاري وعصرها الذي تنتمي إليه.[399]

---

[398]- انظر، نصوص فلسفية مختارة ، (ONPS) ، 2006 ، النص رقم : 48 .
روجي غارودي ، وعود الإسلام، ص ، (178-179).

[399]- ومن المقولات المشهورة في هذا السياق : إن الحب ــ أمام عجز العقل الذي يحرص على إبراز التنوع أكثر منه على الوحدة ــ يرى على العكس من ذلك ، الوحدة في التنوع.



الأمر الثاني: وتمارسها بالإمداد الصالح والمفيد، لأنها إذا لم تكن قادرة على الإبداع والابتكار أي على إضافة الجديد إلى حياة العالم، فإنها تتحول بذلك، إلى جسم مستهلك ليس فقط لما هو مادي، وإنما أيضاً، لكل ما هو فكري وروحي، وتكون من ثمة، عرضة للتآكل و الاندثار.

***

وكمخرج من إشكاليتنا ، إن حركة التنافر والتجاذب تجعل الناس تارة ، يتعاشرون بحكم المحبة والتقارب ، وتارة أخرى يعادي بعضهم بعضا بدافع من الكراهية ، فتنشب بينهم الحروب ويعلو صوت العنف على صوت المعايشة . وفي هذه الحالة ، تنهار أخلاق المحبة وتنحل عرى الانجذاب ويخلو الجو للفتنة ولمنطق الغاب ، فلا تماسك ولا وحدة ولا أمن بل هناك تمزق وشتات واضطراب .

إن العلاقة التي أقامها الفلاسفة التقليديون قديما وحديثا ، بين الإيجاب والسلب في مجال الفكر وعالم الأشياء ، لا تتعدى أن تكون مجرد علاقة تقابل وتنافر بينهما ؛ وفاتهم أن الواقع في مجال التعددية المنطقية فضلا عن مجال الحياة البشرية المتغيرة التي نلمسها في الظواهر الاجتماعية والنفسية والأخلاقية وغيرها من الظواهر الملتصقة بالإنسان ، يثبت ضرورة تعايشهما لحكمة حكيم .

إن الإنسان إذا كان يمثل مصدر الخير والشر معا ، فإنه بمستطاعه ، أن يختار على ضوء معاشرته للغير ، ما يدفع إلى إثبات الذات والتعايش مع الغير وهو سلوك لا يحدد فقط مصيره الفردي ، بل يتعداه — بشكل أو بآخر — إلى التأثير على مصائر الناس جميعا . ويكفي أن يبيح ولي أمرنا أو أقوياء العالم أمرا غير مباح ، حتى يتغير وجه العالم ، كعملية الاستنساخ المطلق مثلا ، أو يقرروا فرض نماذج ثقافية على الجميع باسم التقدم والعولمة حتى تنهار الماهية " الجوهرية " التي تميزها عن جميع المخلوقات . إن الإنسان مصدر البناء والهدم يستطيع أن يصنع من نفسه كائنا هادما للشر لا بانيا لمكائد ؛ ويستطيع أن يصنع من نفسه بانيا للقيم لا هادما للخير . وبالإمكان استثمار السلوك العدواني في مجالات تساعده على تهذيبه وتكييفه . ولكن إذا قلنا بأن الإنسان هو واحد في العالم يخاطب الناس جميعا من خلال إنتاجاته ، وابتكاراته ، لأنه يشبههم ، ولأنه عنصر ضمن مجموعتهم ، فإنه من جهة أخرى ، كائن وحيد لا يشبهه أحد ، لأنه يحمل خصوصيات ثقافية ؛ وقراراته الإرادية لا يعلمها أحد من البشر . فهو مصدر الحرية ، وكائن يتمرد عن حتمية الأشياء . فإذا كانت الحركة انجذابا ، كانت مصدر كل خير ، ولكنها إذا كانت تنافرا ، فلا يرتجى منها إلا المأساة والخراب ؛ فمتى يكون هذا لا ذاك ؟ وهل هذه الحركة المزدوجة قضاء محتوم ؟

خاتمة القسم الأول

إن من تتبعنا من خلال هذه الدروس ، لا شك في أنه يكون قد أدرك أن الإشكالية لها نسقها بالنظر إلى ما تنطوي عليه من مشكلات ، وأن الإشكاليات مجموعة تنضوي هي الأخرى ، تحت نسقية أوسع هي نسق الأنساق ؛ وأن الحديث عن الفلسفة ، لم يعد قائما على ما تنطوي عليه المادة من محتوى معرفي ، بقدر ما أصبح قائما على "الفائدة العملية والفكرية أو على الكفاءات الهامة التي يجنيها المتعلم أو المتفلسف من دراستها .

ولا شك في أن المتعلم الذي مارس محنة التفلسف من خلال تعامله مع كتاب " إشكاليات فلسفية " ، يكون من جهة ، قد :

أدرك أولا ، طبيعة العلاقة بين متقابلين ، لأنه لا يعقل أن يبدأ التفلسف دون التمييز بين مختلف صور.المفارقات ، فيما بين طرفين أو أكثر ، وهي مفارقات تعتبر أصلا في إثارة الحيرة، والقلق . ومما يدعم هذا المنطلق ، الاهتمام بآليات التفكير المنطقي .

وتحكم ثانيا، في آليات التفكير المنطقي حيث تم له اكتساب الأدوات التي تحصن فهمه للآراء الفلسفية من الانزلاقات ، والتي يستثمرها إجرائيا في تحصين تفكيره واستدلالاته . وعندئذ ، يكون قد ارتقى لديه الميل إلى الاطلاع على شيء من التراث الفلسفي من أجل تقديم نظرة شاملة عن المدركات ببعد النظر و سعة الصدر .

وفاز ثالثا وأخيرا ، باكتساب الفهم السليم والروح النقدية ، والحوار المؤسس ، وهو مطلب لا تدعو إليه مادة الفلسفة وعلم المنطق فقط ، وإنما تدعو إليه أيضا وبإلحاح ، فلسفة العلوم وفلسفة العولمة ومنطق الحوار بين الحضارات . ومن لوازم هذا الفهم السليم ، إدراك منطق التوجهات الفلسفية ونسقها ، و محتوى أطروحاتها ، واستثمار ذلك ، في تحرير المقالات : والهدف البعيد الذي يكون قد حققه المتعلم ، هو تقديم إنتاج فلسفي على ضوء ما يستثمره مما لديه من مكتسبات معرفية ومنهجية . ولهذا ، لا يُخشى على المتعلم ، الدخول في ثقافة الآخرين ، ولا يخشى عليه ، الوقوع في مزالق السهو وإساءة الفهم ، ولا في شباك النظرة الأنانية الانطوائية أو الشعور بالقصور والنقص .

ويكون من جهة أخرى ، قد :

اجتاز أولا ، الممارسة الفعلية للتفلسف ، وهي في الحقيقة ، من الغايات البيداغوجية السامية التي يسعى إلى تحقيقها، تدريس الفلسفة ؛ وهنا ، يكون قد تم الاتصال بالمشكلات الفلسفية ، عن طريق العقل والجوارح ، حاز المتعلم فيها ، على فهمها وتحليلها على أساس المنطق السليم ، والتمكن منها ، واحتضانها بما يملك من منهجية عقلانية ورأي سديد .

وكسب ثانيا، الوعي بما يجري في العالم من قضايا فكرية و انشغالات جديدة ؛ وتخطى التزمت المذهبي ، والانطواء على الذات ، ومارس الإقبال على ضجة الحياة في جميع أبعادها الزمانية والمكانية ، القديمة منها والمستجدة .

ومن أعظم الإنجازات التي يكون قد كسبها المتعلم ، إيمانه بأن التفكير الفلسفي وما يتضمنه من مفاهيم لا معنى له خارج سياقه المنطقي ، ولا معنى لهذا السياق خارج نسقيته الشمولية . ولهذا فإن فصل المفهوم أو أي عنصر من عناصر هذا التفكير ، عن مجاله العلائقي هو إضرار بروح الطريقة النسقية الشاملة التي أقمنا عليها تأليف هذا الكتاب .

القسم الثاني

نصوص فلسفية مختارة



مقدمـــة

إن الغايات التي نستهدفها من تقديم هذه المجموعة من النصوص التابعة للكتاب ، وفي هذا القسم الثاني منه ، هي :

أولا ، **توفير المادة** التي يحتاج إليها الأستاذ وتلامذتُه من أجل إنجاز النشاط التعلُّمي المخصَّص لدراسة النصوص الفلسفية ، والتي تنطبق مع ما أقرَّه انبرنامج الرسمي ، والتي نقدمها على أساس المقاربة بالكفاءات ، هذه الاستراتيجية البيداغوجية الجديدة .

ثانيا ، **التعامـل المباشر** مع مواقف الفلاسفة وطريقة تفكيرهم وفنِّ استدلالهم ولغتهم ومصطلحاتهم من غير وسائط ، ونَهلِ الاستشهادات من أصولها الأولى ؛ وهو تعامل يمكِّن المتعلمَ من التعرُّف على نماذج من الإشكاليات والمشكلات الفلسفية كما طرحها أصحابها ، وما ارتأوه لها من حلول ، وما استعملوه في تدعيمها من أساليبِ البرهنة المنطقية .

ثالثا ، ومن الغايات التي يحققها هذا القسم أيضا، توفير النصوص **للاستئنــاس** فيها بموقف أو رأي لافْـتتاح درس ، أو لعرض منطق أطروحة ما أو منطق نقيضها أو منطقٍ يتجاوزُها أو كَاستشهَاد لتدعيم تصوُّر من التصورات أو كَمشروع لكتابَة مقالة ، كفرضٍ أو كواجب منزلي ، وكذا كمنطلقٍ لطرح مشكلة في بدايــة الدرس النظري أو توضيحِ لجانب ما من جوانب الدرس .

وتجد المقالاتُ لدى المتعلمين في هذه النصوص ، وكذا العروضُ والمناقشات التي يخوضونها ، فائدةً عظمى كمادة للاستثمار في المجالات المعرفية والمنهجية واللغوية والعقلية . وعملية الاستثمار هاته ، هي مصدرٌ لجملة من الكفاءات التي يسعى الإصلاح الجديد إلى تحقيقها .

رابعا ، إن هذه المجموعة المنتقاة هي الأصل الضروري الذي تتوقف عليه دراسة النصوص التي تتجه رأسا إلى المتعلم وتضعه في **وضعية مشكلة** هي مشكلتُه ، إذ يعتبرها وإيَّاه شغله الشاغل ومسألةً شخصية . ويتوصل من ذلك ، إلى تحقيق كفاءات منها : التحكم في القراءة الفلسفية ، والفهمُ السليم للقضية ، وخوضُ تجارب فعلية في فهم القضايا الفلسفية ، وكشفُ طرق مواجهتها من طرف الفلاسفة والمفكرين ، والاستماعُ إلى رأي الغير وتبنِّيه ، أو رفعُه .

ليس من السهل قراءة نص فلسفي بالطريقة الموضوعية السليمة ، فضلا عن فهمه . ولقد عانى في الاقتراب منه ، الأستاذ والمتعلم على حد سواء ؛ والسبب في ذلك ، ليس كما يبدو من خلال هذا السياق ، كونَ النص الفلسفي صعبا في حد ذاته ، ولا يمكن أن يخوض فيه إلا الموهوبون والمحذَّرون وكبارُ الأساتذة ، وإنما في :

* **صعوبةِ الوقوف** على النصوص المناسبة ، وحسنِ اختيارها طبقا لمقاييس الأمانة العلمية والأدبية ، فضلا عن المقاييس البيداغوجية ؛

* **وطول حجم النصوص** ، وغياب وحدة أفكارها ، وعدم وضوح مَنطقها ؛

* **صعوبةِ قراءتها** بسبب غياب شكل كلماتها ، وقلة الاهتمام بتوزيع فقراتها وإبراز كلماتها أو عباراتها المفتاحية ؛

* **المبالغةِ في التركيز على القراءة** وترجمة الكاتب بشكل يوهم بأن الحصة هي حصة مطالعة وسِيَر ؛

* **ضعفِ الاستعداد** للاقتراب المنهجي من النص ؛

* احتـواءِ النصوص على **مفردات غير مفهـومة** أو على جمل سقطت منها كـلمة أو حرف وأحيانا ، سطر كامل ، مما يجعلنا أمام ألغاز غير قابلة للتفكيك .

لقد ضيعنا عددا من السنوات في تغييب النص ، وعدم الاكتراث بفوائده ، وكم هي عديدة. ليست دراسة النص **حصة مطالعة** ولا حصة عرضِ مراحل **حياة صاحب النص ، ولا تدريبا على طرح المشاكل ، ولا على اتخاذ المواقف** منها بقدر ما هي فهم المشاكل الفلسفية أولا ، وكيف وقع حلها ، ومن ثمة، كيف يتمكن المتعلم من استثمار تجارب المفكرين الفلسفية في مواجهة المواقف المحرجة ، استثمارا لا ينصبُّ بالدرجة الأولى على أساليبهم في مواجهة المواقف ، وإنما على المبادئ التي أقاموا عليها حلولهم. فيتمكن من تحقيق الكفاءات لا من تكديس المعارف والمعلومات .

وتذليلا للصعوبات ، وقع حرصنا على اختيار :

النصوصِ **القصيرةِ**[400] على **اختـلاف تنوُّعها** ، التي تثير مشكلة وتعالجها في مسار منطقي، يصل المقدمات بنتائجها؛ والتي تتوفـر على **الخصـوبة** الفكرية، وتدعو المتعلم في مواقفه إلى الجدال ، فيتبنى أطروحة أو يدحضها، والتي تكون **قابلة لأن تستثمر** في الدروس والعروض والمقالات .

ولقد دفعنا المنهج الإجرائي إلى اتخاذ عدد من الاعتبارات، منها:


400- إلا عند الضرورة القصوى ، وهي نادرة .

وضع النص في سياق الوضعيات المشكلة ، وذلك يتيسر باستدراج المتعلم إلى فهم النص فهما تاما، وجعله يدرك موقع النص من المشكلة ، وموقع هاته المشكلة من الإشكالية . وعندئذ فقط ، يُقحَم في جوٍّ من الانفعال بحيث ينتقل من حالة الهدوء العادي إلى حالة من الاضطراب العقلي، ومن ثمة ، إلى المعاناة النفسية بلحمه ودمه . و لا يخفى الفرق بين الحالات الثلاث، أي بين التوازن والانزعاج العقلي من جهة، وبين هذا الانزعاج العقلي والقلق كمعاناة نفسية فعلية، من جهة أخرى ؛ والفرق بين الانزعاج والقلق كالفرق بين الشعور بالمفارقات المنطقية والشعور الانفعالي الكامل الذي يستولي على المتعلم مع وعيه بحالته، ويدفعه حتما إلى البحث عن الخروج منها . وشأن ذلك شأن الفلسفة كشعور باضطراب العقل المجرد من جهة ، والتفلسف كاضطراب نفسي واع يتغلغل في أعماق كامل الحياة الذهنية من جهة أخرى . ومما يؤكد بلوغ المتعلم هذه الحالة، اقتحامُه الأسئلةَ واعتبارُ القضية مسألةً تَعْنيه هو وحده دون غيره ، وأنها قضية شخصية . ومعنى هذا ، أن **من لا يفهم** الوضعية المشكلةَ من المتعلمين كما يجب أن تُفهَم ، لا يُرتجى منه فقط، أن يجيب عن الأسئلة التابعة للنص ، بل ولا أن يدرك معنى القلق الفلسفي . وهناك ما يدعو هنا، إلى التمييز بين المشكلة العقلية والمشكلة الفكرية ، الأولى أكثر تجردا من الثانية ، والثانية أكثر التصاقا بالإنسان وأكثر تغلغلا في حياته الداخلية .

ولما كانت أولى خطوة لتحقيق هذا الغرض ، هي **توصيل الرسالة** أي جعل المتعلم يتصل بالنص بدون خطأ ، وفي شروط تضمن القراءة الواضحة وإمكانية الفهم السليم ، وقع حرصنا على شكل النص بصورة كاملة ؛ لأن القراءة الخاطئة لا يَستَتبعها إلا الخطأ في الفهم ، وما يترتب عنه من عمليات التحليل والتقويم ؛ والنص العربي بالقَيـاس إلى غيره في اللغات الأخرى ، يكاد يكون الوحيد الذي يعاني من هذه الظاهرة؛ ولهذا ، فنحن إذ نُقبل على هذا الأسلوب في تقديم النص ، فليس من أجل الشكل في حد ذاته ، وإنما لنضمن للمتعلم الفهم . ولذا ، فالهدف الأول هو توصيل النص ثم التأكيد على فهمه .

* وحرصا منا على توثيق الصلة بين الدروس والنصوص وتيسيرا للبحث ، قسّمنا النصوص أيضا ، إلى **مجموعات بقدر عدد الإشكاليات** الواردة في المقرر ، وهي خمسٌ ، ورتبنا عناوينها — مع ذكر أسماء أصحابها — حسب ترقيمها التسلسلي .

* **وضعنا عنوانا على رأس كل نص** لتعيين هُويَّته ، ورقّمناه ضمن التسلسل العام لقسم النصوص ، وطرحنا بعده المشكلة الفلسفية التي يعالجَها ، وحصرناها داخل معقوفـتين [ ].

* **ثم قدمنا مَتْنه مشكولا** حرصا منا على ضمان وصول النص للقارئ ، وتيسيرا لفهمه كما مرَّ بنا، ثم رَقَمْناه بوضع مُجمل علامات الوصل والفصل ، والقول والوقف ، والتنصيص والتعقيف والتقويس ، والاستفهام والتعجب والحذف .

* **وعيَّنا رقما صغيرا لكل مفردة** وعبارة ، قدَّرنا أنها تحتاج إلى شرح، ووضعنا بجانبه وفي أسفل الصفحة التعليق المناسب ، وكذلك الأمر بالنسبة إلى التعرف على أسماء الفلاسفة والمفكرين الوارد ذكرُهم في النص ، وعلى مذهب أو اتجاه فلسفي ، وكذا الأمرُ بالنسبة إلى عنوان مصدرٍ (كتاب) ارتأى صاحب النص ذكرَهُ .

* وجعلنا **صاحب النص مجرد رقم** يتبع التسلسل العام تأكيدا منا على أن الأمر لا يتعلق بترجمته بقدر ما يتعلق بدراسة نصه .

* ولقد توخينا **الطريقة العلمية في استقاء ما يحتاج إليه القارئ من معلومات** ترافق النص في أسفل الصفحة ؛ وإذا اتسمت بعض **التعليقات بشيء من الإطناب** ، فذلك بقصد إمداد القارئ بأقصى قدر ممكن من التوضيح والتوجيه ، وبهدف ضمان تبليغ النص مفهوما مما يؤشر على أن التوغل في النص أصبح وشيك التحقيق .

* **وراعينا تقنية الرجوع إلى السطر** لضرورتي المعنى والمقتضيات البيداغوجية .

* وشفعنا النص **بأسئلة متنوعة** تناسب طبيعة المشكلة التي يطرحها ، وتتجه بالتدريج نحو تطبيق الطريقة العامة في تحليل النص ، وفي إعداده كمشروع لتحرير مقالة؛ القصد منها، الحث على النفاذ أكثر في أعماق النص وإقحام المتعلم أكثر فأكثر في التأمل ، والتأكد بالتالي من تحقيق الكفاءات المطلوبة .

ولا يخفى أن المتعلم يكون في أثناء ممارسته لدراسة النصوص ، قد أخذ الخطوات العامة التي تفيده في التحليل ؛ ومن باب التذكير ، نقول إن التعامل مع النص يستوجب المرور بالخطوات التالية :

بعد قراءته ، **نكتشف** بنيته أو مراحله المتماسكة (أي نقوم بقراءة عمودية) ، **ثم** نتجه إلى قراءة المضمون على ضوء هذه البنية العمودية (أي نقوم بقراءة أفقية) ، **فالتحكم** في المشكلة التي يطرحها، لنتساءل أخيرا ، عما إذا كان النص قد أجاب عن المشكلة : (بنعم ، لا، نسبيا... كيف ؟) ، **فنقوّم** الأطروحة أو النص من حيث الشكل والمضمون . **ولا يخفى** ما يتخلل كل خطوة من هذه الخطوات من عمليات إجرائية هامة.

الإشكالية الأولى : هل نتحدث عن مشكلة أو إشكالية ؟

1- مفارقة المحامي

2- موضوع الحرية

3- بين سقراط وبوليمارك

4- الفلسفة قضية شخصية

1- مفارقة المحامي

[أيُّهما يكسب الدعوى، الأستاذُ أم الطالب ؟]

« لقد وافَق " برُوتاغُوراس " [401] على أنْ يُعلِّمَ الحُقوقَ لأحد طَلَبته، " أَثْلوس " [402] وهو طالبٌ فقيرٌ، ولكنْ بِشرْط أن يَدفعَ له أتعابَه بمُجرَّد كسْبِه لأُولَى دَعْوَاهُ.

ولكنَّ أثْلوس [بعد انْتهاء دراساته]، اتَّجه إلى مُمارسة السياسة، ولم يَكُنْ يَوْمًا مُحامِيًا. ومع ذلك، طالَبَه " بروتاغوراس " ، بأنْ يَقضِيَ دُيونَه؛ فاستَحضَره أمامَ المَحاكِم.

وقرَّر بأنه في حالة ما إذا خَسر تلميذُه دَعواه، لَزِمَه الطاعةُ، وتعويضُ الدَّين. وبأنه في حالة ما إذا كَسَبَها، يَكُونُ قد فازَ في قَضيَّته الأولى، ومن ثمةَ، يكون حسب الاتفاقِ المُبْرَمِ، مُطالَبا بتَسْوِيَة الدَّين.

وتقرَّر لدى " أثْلوس " بمثل هذا الإفْحام[403]، أنه في حَالَة ما إذا كَسَبَ الدَّعوَى، تكُونُ المَحكَمةُ قَد فَصلَتْ لِصَالحه، ومن ثمةَ، لم يَكُنْ مُلزَما بدَفْعِ أيِّ شَيْءٍ. وإن هو خَسِرَها، لم يَكُنْ قد كَسَب أولى دعواه، ومن ثمة، لا يَلزَمُه شيٌّ[404]».

من مفارقات بروتاغوراس [405]

---

[401] - (Protagoras) أحد السفسطائين الإغريقيين، عاش بين 485 و 410 ق.م. كان يعلم قواعد النجاح في السياسة وكيف يكسب خصمه بكل الوسائل، باللعب بالألفاظ، بالاستعارات والكنايات الجذابة، بخداع المنطق وتمويه الحقيقة؛ اشتهر بعبارته: "الإنسان مقياسُ كل شيء". أخرج كتابا في الآلهة. (انظر، أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط. 4، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1377 هـ/1958، ص، (94-108).

[402] - (Euathlus) أحد الطلبة الذي لم تكن تهمُّه مهنة المحاماة.

[403] - والإفحام هو الإقناع.

[404] - وهي مفارقات متداولة، انظر، Wikipedia, L'encyclopédie libre

[405] - هو من ترجمنا له في التعليق ، رقم : 1 ، من الصفحة السابقة .



أسئلة:

1- حَدِّدْ طبيعة هذه المفارقة، وصُغها بأسلوبك.

2- بيِّن صعوبة حل هذه المفارقة ولماذا؟

3- لِمُحاولة الإفلات من القلَق، جَرِّب احتمال التمييز بين أمرين:

أ ـــ يَقْضِي القاضي بفوز " أثلوس " ويكون قد فاز بدعوته الأولى؛

ب ـــ ثم يرفع " بروتاغوراس " دعوى جديدةً وبإمكانه أن يعوِّض في دَينه من غير خلق مفارقة جديدة.

2- موضوع الحرية

[هل هو مُشكِلةٌ أم إشكاليَّةٌ ؟]

« اتَّفقَ [المُعْتزِلةُ][406] على أنّ العَبْدَ قادرٌ خالقٌ لأفْعاله، خَيْرِها وشرِّها، مُستَحَقٌّ على ما يَفعَلُ، ثَوَابًا و عقابًا في الدَّارِ الآخِرة؛ والربُّ تعالى مُنَزَّهٌ[407] أنْ يُضافَ إليه شرٌّ وظُلْمٌ، و فعلٌ هو كُفرٌ ومَعصيَةٌ، لأنه لو خَلق الظُّلمَ كان ظَالِمًا، كما لو خَلَقَ العدلَ كان عادلا. واتَّفَقُوا على أن الحَكيمَ[408] لا يَفعَلُ إلا الصَّلاحَ و الخيْرَ، ويَجِبُ مِن حيْث الحكمةُ، رعايةُ مَصالِح العِبادِ.

---

[406] – فرقة من المفكرين الإسلاميين الذين اتخذوا العقل قياسا في تأويل القرآن والاجتهاد. و في قضية الحرية، يقولون بأن المرء حرٌّ في أفعاله، وعلى هذا الأساس، يحاسبه الله. من هولاء: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والعلاف، والنظام، والجاحظ. انتشر صيتُهم شرقا وغربا؛ وأيدهم في اتجاههم العقلاني المأمون الخليفةُ العباسي؛ عاشوا في القرنين الثامن والتاسع للميلاد.

[407] – يتعالى عن السوء ويبقى مقدسا بعيدا عن أعمال الشر.

[408] – ويقصدون به الله الحكيم.



[... وقال " جَهْمُ بنُ صَفوان " [409]] إنّ الإنسانَ ليْس يَقْدِرُ على شيءٍ ولا يُوصَفُ بالاستطاعة؛ وإنما هو مَجبورٌ[410] في أفعاله، لا قُدْرَةَ له ولا إرادةَ ولا اختيارَ؛ وإنما يَخلُقُ اللهُ تعالى الأفعالَ فيه، على حَسَبِ ما يخلُقُ في سائرِ الجمادات، ويَنسبُ إليه الأفعالَ مَجازًا، كما يَنسب إلى الجمادات: كما يُقال أثمَرَت الشجرةُ، وجَرَى الماءُ، وتحرَّكَ الحجَرُ، وطلعت الشمسُ، وغرَبَتْ، وتغيَّمت السماءُ، وأمطَرت، وأزْهَرَت الأرضُ، وأنبـتَت إلى غيرِ ذلك. والثَّوابُ والعِقابُ جَبْرٌ كما أن الأفعالَ جبرٌ[...] وإذا ثَبَتَ الجبرُ، فالتَّكْليفُ أيضا، كان جَبْر». [411]

الشهرستاني [412]

أسئلة:

1- اذكُر موقفَ المعتزلة من حرية المرء، وبيِّن البراهين التي يبرِّرون بها موقفهم.

2- اذكُر موقفَ " جَهْمِ بنِ صَفوانَ " من حرية العبد، وبيِّن البراهين التي يبرر بها موقفه.

3- بيِّن وجه الخلاف بين الموقفين واحكُم على القضية المطروحة: هل هي إشكالية لا حل لها، أو هي مشكلة؟ و إذا كانت مجرد مشكلة، اقترحْ رأيا ودافع عنه.

---

[409]– يُنسب إليه مذهب الجهمية؛ قتل في فتنة خراسان في محاربة بني أمية سنة (745) م. وفي قضية الحرية، يرى أن العبد مسيَّر لا مخيَّر لأن الله خالقُ كلِّ شيء.

[410]– مضطر لا خيار له.

[411]– الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، مكتبة الحسين التجارية، ط. 1، 1368 هـ/1948 م. ص،59؛ 114.

[412]– هو أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم الفيلسوف المتكلم على مذهب " الأشعري " . كان إماما مبرزا فقيها. تفرد في علم الكلام وصنف فيه كتبا كثيرة منها، نهاية الأقدام في علم الكلام، وكتاب الملل والنحل، وكتاب المناهج؛ عاش بين1076 و 1153م.

3- حوار بين " سقراط "[413] و " بوليمارك "[414]

[هل من العدل أن نساعد الشرير ؟]

« س: مَنْ تظنُّهم أصدقاءَ؟ مَن يُبدون الأمانةَ للجَميعِ، أم مَن هُم حقيقةً أُمَناء، حتى و إنْ لم يُبْدُوها؟ و على هذا القِياس نَفْسه، حدِّد الأعْداءَ؟

ب: فمِنَ الطبيعيِّ أنْ نُحِبَّ كُلَّ مَن نَظُنُّهم أُمَناءَ، و نَبْغَضَ مَن نَظُنُّهم خُبثاءَ.

س: أوَلا يُخْـطِئُ الناسُ في ظنِّهم، بحيث يَظهرُ لهم كثيرٌ من الأُمَناءِ خائـنين، والعكسُ بالعكسِ؟

ب: نَعَمْ إنهم يُخطِئونَ.

س: فيَصيرُ الصَّالحون أعداءَ، و الأشرارُ أصْدِقاءَ؟

ب: هذا لا شكَّ فيه.

س: و مع ذلك، فإنَّهم يُقدِّرون بأنه من العَدالة أن نُساعِدَ الشَّريرَ و أن نُؤذِيَ الصَّالحين؟

ب: يَبْدو ذلك.

س: و لكنَّ الصالحين عادِلون و غيرُ قادِرين على ارتكابِ الظُّلم؟

ب: هذا صحيحٌ.

س: و حَسْبَ استدلالِك، يكونُ مِنَ العَدْلِ، أن نُؤذيَ أولئك الذين لا يَظلِمون إطْلاقًا؟

ب: بالطَّبْعِ لا، يا " سُقراط " ! لأنَّ الاستِدلال يبدو فاسِدًا.

س: إذن، إنه لَمِنَ العدلِ أن نُؤذِيَ الظالمين، و من العدل أن نُساعِدَ العادِلين؟ [...]

ب: هذه الخاتمةُ تبدو لي أجملَ مما سَبقَـتْها.

---

[413]- فيلسوف يونانيٌّ عاش بين (468-399 ق.م.)؛ كان يصاحب الناس و يُلقي دروسه في الأسواق و بين الجماعات بلغة يفهمها العوامُّ و بطريقة قوامُها السؤال و الجواب. حارب تعاليم السفسطائية؛ فتحالف عليه الأعداء و أوقفوه أمام الحكام، واتَّهِموه بجحده للآلهة و زعزعة النظام؛ حُكم عليه بشرب السُّمِّ في السجن، فشرِبَه و مات. و لم يخلِّفْ مؤلفات إلا تلامذة أمثال أفلاطون، صاحب كتاب الجمهورية.

[414]- (Polémarque) و هو أحد أصدقاء "سقراط" الذي كان يستقبله في بيت أبيه للنقاش.

س: إذن ، فَقوامُ العَدالَـــة لدَى كثيرٍ مِمَّن يُخطئـــون في حُكْمِهم علي النَّاس، يَـــا " بُوليمارْك "، هو في إيذاء الأصدقاء ـــ لأنهُمُ اتَّخذوا من الأشرارِ أصدقاء ـــ و في الإحْسان إلى الأعْداء ـــ الَّذين هُم صالحوَن فعْلاً.

ب: و لكنْ في النِّهاية، يَفى تحديدُنا للصَّديقِ و العدُوِّ غيرَ صَحيحٍ». [415]

أفلاطون [416]

أسئلة:

1- وَضِّحْ طبيعة المنطلقات التي يأخذ بها المتحاوران في إصدارهما للحكم ملاحظا هذه الكلمات: تظنهم؛ يبدون؛ نظنهم؛ يخطئون في ظنهم؛ يقدرون؛ الاستدلال يبدو فَاسدا.

2- بيِّنْ كيف أنه بالحوار، نكتشف الخطأ.

3- لم يَنتَه الحوارُ بين "سقراط" و صاحبه؛ اكتب في ثلاثة أسطر، تصورا تحدد فيه مفهوم الصدِيق، و تنهي به القضية المطروحة.

---

[415] - أفلاطون، الجمهورية، - Platon, La République, Trad., R BACOU, Garnier-Flammarion, 1966, L.I, P.32.

[416] - هو فيلسوف إغريقي عاش بين (427-347 ق.م.)، تلميذ "سقراط" الأستاذ الذي لم يترك مكتوبا واحدا؛ استطاع "أفلاطون" أن يستنطقه و يعبر عن فلسفته، من خلال محاورته و قد ألف حوالي الثلاثين منها. و لقد أسس فلسفة مثالية حيث يميز حقيقةَ عالَم المثل عن حقيقة العالم الحسي. و أقام ـــ و كان قد أدرك الأربعين ـــ أكاديميته التي كانت منفذا لانتشار الحكمة الأفلاطونية؛ معظم مؤلفـــاته صاغها في أسلوب حواري، منها: الدفـــاع، و "بروتاغوراس"، و الجمهورية، و"غورجياس"، و المائدة، و "فيدون"، و "طيماوس"، و كتاب النواميس.

4- الفلسفةُ قضيّةٌ شخصيَّةٌ

[كَيْف تَنطلق الفلسفةُ من الذّات لتَعْـتنقَ العالَمِيَّةَ ؟]

« مَنْ أرادَ ــ مَهْمَا كانَ ــ أنْ يكونَ بالفعل، فَيْلسوفا وَجَبَ عليه "مرَّة في حياته" أن يَنطَوِيَ[417] على نفسه ويَنسحبَ داخلَهَا، ويُحاوِلَ قلبَ كلِّ العُلومِ المقْبولَة[418] حتَّ الآنَ، ساعيًا إلى إعادة بنائها. إنَّ الفَلْسَفَةَ أو قلِ الحكمةَ ــ هي إنْ شِئتُم، قَضِيَّةُ الفيلسوف الشّخصيَّة[419]. يَجبُ أن تَتأسَّسَ باعْتبارها لَهُ هو، وحكمتَه هو، وعلمَه هو الذي ــ على الرَّغمِ من نُزوعه إلى العالميَّة[420] ــ اكْتَسَبَهُ هو، وهو الذي يجبُ أن يكونَ قادرا على تبْريره مُنذ الأصْلِ، وكذا الأمرُ بالنِّسبة إلى كَلِّ مرحلة من مراحله، مُعتمدا في ذلك، على حُدوسه[421] المُطلَقة. وبما أنني قرَّرتُ التروعَ نحو هذه الغايَةِ ــ وهو قرارٌ يَنْفرِدُ وَحدَه، بالقُدرَة على أنْ يَأخُذَني إلى الحياة و إلى التطوُّرِ الفلسفيِّ ــ نَذرْتُ على نَفْسي الفَقرَ فيما يَتعلَّقُ بالمعرفة. وعندئذ، أَضْحَى مِن الواضِحِ أنه لا بدَّ لي من أنْ أسألَ نفْسي، كيف أسْتطيعُ أنْ أجِدَ مَنهجًا قادِرا على مَنْحِي الخُطةَ التي أتَّبِعُها للوُصُولِ إلى المعْرِفة الحَقّة؟»[422].

أ. هسرل[423]

---

[417] – عاد إلى ذاته وغاص فيها واستبطنها متجاهلا ما يجري حوله.

[418] – لأن العلوم مهما بلغت من دقة، فإن حقائقها نسبية، وللفيلسوف القدرة على أن يقوّمها تقويما نقديا وفلسفيا، ومن ثمة، يسعى إلى إعادة بنائها أو تهذيبها.

[419] – لأن الفيلسوف يعيش بكل جوارحه، بلحمه ودمه، المشكلات الفلسفية التي من شأنها أن تثير الدهشة والإحراج والقلق.

[420] – يعتنق كل إنسان من حيث إنه ينفعل للقضايا الفكرية الكبرى التي تحدد مصير البشرية.

[421] – حدوس و أحداس جمع حدس؛ و منه الحدس المطلق الذي لا يتقيد بقواعد منطقية ولا ضوابط اجتماعية: هو نوع من الإلهام أو الوحي الذي ينزل على الإنسان، فيجعله يكتشف معارف لا يقوى على إنتاجها العقل ولا التجربة؛ فهو معرفة مباشرة من غير وسائط.

[422] – إ.هسرل، تأملات ديكارتية، Husserl, Méditations cartésiennes, trad. G. Peiffer & E. Lévinas,éd. Vrin.

[423] – هو إدموند هسرل، فيلسوف ألماني عاش بين (1859–1938). قادته أبحاثه إلى التساؤل حول العلاقات بين الحياة والإدراك واللغة. أسس مذهب الظواهرية الذي يهتم بوصف حياة الشعور من أجل الوقوف على ماهية الأشياء ومن ثمة، حقيقة العالم والإنسان. من مؤلفاته، أفكار رئيسية من أجل الظواهرية؛ وتأملات ديكارتية.

أسئلة:

1- ميِّز بين التفلسف الذي ينطلق من أعماق الفيلسوف والفلسفة كإنتاج فكري يُكتب ويُقرأ ويُفهم.

2- بيِّن الطابَع الذاتيَّ للتفلسف القائمِ على الحدس، والطابَعَ الموضوعي للفلسفة القائمة على العقل والإقناع المنطقي.

3- للانتقال من الانفعال إلى التفكير، لا بد من منهجية تساعد المتفلسف على التعبير عن معاناته وخواطره؛ اجتَهِدْ في وصف هذه المنهجية مُستوْحِيا معطياتك من اللغة مثلا، كأداة للتواصل والمنطق كآلة للتفكير.

الإشكالية الثانية : في التفكير المنطقي

كيف يمكن للفكر أن ينطبق مع نفسه ، وكيف يمكنه أن ينطبق مع الواقع ؟

5- الحكم المنطقي

6- الفلسفة من وراء المنطق

7- مشكلة الاستقراء

8- الاستدلال التجريبي غير شرعي

5- الحكم المنطقي

[هل يَتِمُّ التصديق بإدراك طبيعة العلاقة بين الحدين أو بإدراك نِسْبتها ؟]

« الحُكْمُ مِنَ الوِجْهَةِ المَنطقيَّةِ[424] هُو التَّصْدِيقُ العَقليُّ بِوُجُودِ نِسْبَةٍ[425] مَا بَيْنَ المَعَانِي، أو إيجَادُ عَلاقَـةٍ بين شَيْئَيْنِ والتصْديقُ بها. ويُعَبَّرُ عَنه بِقَوْلٍ يُسَمَّى قَضِيَّةً مُؤَلَّفةً مِن حَدَّيْنِ، يُدْعَى الأوَّلُ منهُما بِـ"مَوْضوعِ القضيَّةِ"، والثَّاني بِـ"مَحْمُولِ القضيَّةِ"؛ وبَينهُما رَابطَةٌ تُسَمَّى الأداةُ[426]، يَجبُ وُجُودُها في اللُّغاتِ التحليليَّةِ كالفَرَنسيَّة، والإنجليزيَّة [...]. أمّا في اللغاتِ التَّرْكِيبيَّةِ[427] كالعَرَبيَّةِ، فَتَتمَثَّلُ بِالضَّميرِ (هُوَ) أو (هِيَ)، وَ سِيَّانِ إنْ وُجِدَتْ أو حُذِفت[428]. [...].

[424] – وهذا يعني أن هناك أكثر من وجهة يمكن أن ينظر منها، إذا تعلق الأمر بالحديث عن الحكم، ومن ذلك: أن الحكم وسائر العمليات المنطقية في رأي أنصار النزعة النفسانية (Psychologisme)، هي في واقعها ظواهر نفسية خالصة. إننا، نُصدر في رأيهم، أحكاما كأشخاص لنا إرادة و انتباه وميول و أهواء، و تعترينا انفعالات مختلفة من ألم ولذة وهيجان؛ والحكم في رأي النزعة الاجتماعية (Sociologisme)، عملية يكتسبها الفرد داخل الوسط الاجتماعي، وليس في جوهره، مسألة فردية أو نفسية ؛ والناس لكي يتناقشوا فيما بينهم ويحكموا على الصواب والخطأ، لا بد لهم من أن يتفقوا على أوضاع خاصة ومبادئ معينة يأخذون بها وينظمون سلوكهم على أساسها، لهذا فالحكم من هذه الزاوية، ظاهرة اجتماعية.

[425] – إن الحقيقة التي ينشدها الحكم من وجهة النظر المنطقية، حقيقة مستقلة عن الأفراد سواء كانوا في جماعة أو خَلَوْا بأنفسهم. فالحكم إذا قيل مرة، يصدق إلى الأبد، لأنه في ذاته حقيقة كلية أزلية أبدية تتعدى الحدود الزمنية و المكانية و النفسية. والنسبة التي يصدق بوجودها العقل، هي ظاهرة مجردة لا علاقة لها بالحالة النفسية التي يجتازها الإنسان ولا بالوضعية الاجتماعية التي يعيش فيها. وهذه العلاقـة تحكمها نسب الكم والكيف (الكلي والجزئي، والإيجاب والسلب).

[426] – والأداة رابط مضمر في اللغة العربية.

[427] – عندما نقول: الجهل هو عدوُّنا، فإننا هنا نقدم تعبيرا تحليليا؛ وعندما نقول: الجهل عدوُّنا حيث نستغني عن الرابطة (الزائدة)، نقدم تعبيرا تركيبيا.

[428] – كقولنا: المصالحة (هي) قضية الجميع أو المصالحة قضية الجميع، ليس الشقاق (هو) ضالة المواطن أو ليس الشقاق ضالة المواطن.



إنّ النِسْبَةَ بَين الحَدَّيْن التي يُصَدِّقُ بها العَقلُ، تكُونُ على أنْوَاعٍ مُختلِفةٍ: منها نِسْبَةُ المُساوَاة، ومِثالُ ذلك اللّيْلُ يُساوِي النَّهارَ في الرَّبيعِ، ونِسبَةُ المُشابَهَة، كالليلِ يُشْبِهُ المَوْتَ بالسُّكونِ، ونِسبةُ التّتابُعِ، كالليْلِ يَتبَعُ النَّهارَ، ونسبةُ الغَائِيَّة، كالليْلِ غَايَةُ المُتعَب، ونِسبةُ السَّبَبِيَّةِ، كدَوَرَانِ الأرْضِ يُسبِّبُ الليلَ والنهارَ[429]. ولكنَّ أصْحَابَ المَنطِقِ الصُّورِيِّ في العُصُورِ الوُسْطَى، قَدْ أرْجَعُوا كلَّ هذه النِسَبِ إلى نِسْبَةٍ واحِدَةٍ، وهِيَ التي تَتَألَّفُ من مَوْضوعٍ ومَحمُولٍ ورَابِطَةٍ، هي فِعْلُ (الكَوْنِ être) أو (هو)، وتُسمَّى بِنِسبةِ التَّوافُقِ (Convenance) أو عَدَمِ التوافُقِ (Disconvenance) أو نسبةِ الاندراجِ أو الاستِغرَاقِ[430]، وذلك باستِبدالِ الأفعالِ التي تُعَبِّرُ عن النِسبِ السَّابقةِ المُختلِفةِ من تسَاوٍ وتَشَابُهٍ وغَائِيَّةٍ بفِعْلِ (الكَوْنِ[431]) في اللغات الأجْنَبِيَّةِ، وبـــ(هو) في اللغةِ العَرَبيَّةِ، فنَقُولُ عِندَئِذٍ: اللّيْلُ هو مُسَاوٍ لِلنَّهارِ، والليلُ هو مُشابِهٌ لِلمَوْتِ، والليلُ هو تَابعٌ للنهارِ. وتُشبَّهُ هذه العَمليَّةُ في المَنطِقِ، بعَمَلِيةِ تَوْحيدِ المَخارِجِ في الحِسابِ.

---

[429]– لا تنحصر نسبة العلاقات بين الحدين في هذه الأنواع المذكورة؛ فعددها يقدر بعدد الأدوار المنطقية التي تلعبها الحروف أو الأدوات اللغوية.

[430]– ومنطق "أرسطو" ممثلا في القياس يُرجع كل شيء إلى الاستغراق.

[431]– وهذا من أسرار المنطق الصوري الأرسطي؛ بين الموضوع والمحمول رابطة، يعبر عنها بفعل الكينونة الذي يدل على مجرد وجود. فحينما نقول في اللغة الفرنسية (L'âme est) أو (الروح هي) نقصد من هذا إثبات أو التعبير عن مجرد وجود الروح، وأن الروح ليست فكرة خيالية أو تصورا صوفيا، بل هو حقيقة موجودة فعلا.

ولكنْ كمَا لاحَظ "فَانْدرِيَس" (Vandryès)[432]، أنّ أكثرَ العُلماءِ الآنَ، قلّمَا يَستَندُون إلى هذا المَفهومِ السّكُولاستِيكِي[433]، ويَروْنَ مِنَ الأفضَلِ، أنْ نُرْجِعَ هذه النِسبَ المُختلفةَ إلى طَبيعَتِها[434] الأصْلِيَّةِ، ونُعْطِي لِكلٍّ مِنها استِقلالَها الخاصَّ، لأنَّ ذلكَ أدْعَى إلى الدِّقَّة».[435]

وفيق العظمة [436]

أسئلة:

1- وضّح معنى الحكم بإرجاعه إلى منطق القضايا حتى ندرك موقعه داخل استدلال نسقي.

2- بيِّن كيف أن أنـواع العلاقات بين الحدود تتوقف على الرابطة في شكلـهـا المضمر أو المعلن.

432- Joseph Vandryès, Le langage, Albin Michel, 1968 (1ère Edit. en 1923).

433- مفهوم متعلق بمذاهب فلسفية أو لاهوتية تابعة للقرون الوسطى وهي مذاهب مؤسسة على التقليد الأرسطي.

434- أي طبيعتها الأرسطية.

435- وفيق العظمة، علم النفس الحديث، الطبعة الثانية، المطبعة الهاشمية، دمشق، ص، (257-258).

436- مفكر عربي سوري معاصر، وأستاذ فلسفة بدمشق، اهتم بالدراسات الفلسفية والسيكولوجية؛ أشهر ما وصلنا من مؤلفاته، علم النفس الحديث الذي طبع مرتين إلى غاية 1951.

6- الفلسفة من وراء المنطق

[هل المنطقُ عِلمٌ أم فلسفةٌ ؟]

«المنطقُ التَّقليدِي[437] ظلَّ بحثا فلسفيا بالدرجة الأولى، يُثيرُ مسائلَه في ضَوْءِ التَّفكير الفَلْسفيِّ، كما تَتراءَى لكلِّ فيلسوفٍ ناظرٍ في المنطقِ.

[...] إنَّ مَنطقَ الفَلاسِفةِ يَستَنِدُ أساسا، إلى أَلْفَاظِ اللُّغة العاديَة[438] في عَرْضِ قَضاياهُ وبُرهانِها. و لم يَستطعْ هذا المنطقُ طِوالَ تاريخه أن يَصْطَنِعَ لِنفْسِه لُغةً عِلميَّةً، كالشأنِ في العُلوم الأخرى التي استَقلّت عن الفلسفةِ، مع شِدَّةِ حاجَتِه إلى مِثلِ هذه اللُّغة؛ إذ أن العلومَ الأُخْرَى، وعلى رَأْسِها الرِّيَاضيَّاتُ، اِصْطَنَعتِ اللغةَ "الرَّمزيَةَ" التي أَثْبتَ استِعمالُها أن العلومَ غيرُ مُمكنةٍ بِدُونِها، وفيها يَكمُنُ سِرُّ النجاحِ المنقطِعِ النظيرِ في العلوم المَضْبوطةِ».[439]

محمد ثابت الفندي [440]

الأسئلة:

1- بيِّنْ لماذا استِنادُ علماء المنطق إلى الأساليب اللغوية العادية، يُبقيهم في حِضن الفلسفة.

2- وضِّح لماذا، لغة الرموز ترفع الرياضيات فوق سلطة الفلسفات والإيديولوجيات.

3- أَبرِزْ الصعوبات التي تُعاني منها بعضُ العلوم في إدخال لغة الرموز.

---

[437] - المقصود به المنطق الصوري الأرسطي.

[438] - ما دام المنطق يتعامل بالألفاظ لا بالرموز، فإنه يبقى مثار جدالٍ حول معاني المفاهيم والتصورات المستعملة، فضلا عن عُقمه إذا تعلق الأمر بالقياس الأرسطي.

[439] - أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، 1976، ص، (34-35).

[440] - هو أستاذ عربي معاصر يهتم بالفلسفة والمنطق ، من مؤلفاته كتاب أصول المنطق الرياضي ، وكتاب في الفلسفة .



7- مشكلة الاستقراء

[يطرح المؤلفُ المشكلةَ في الأسطر الأربعة الأولى من النص وهي :]

«هَلْ يَجُوزُ لنا الحُكْمُ بصِحَّةِ الاستِدْلالِ[441] مِن حوادِثِ المَاضِي على حوادثِ المُستَقبَلِ، دون الرُّجوعِ إلى أيِّ مَبْدأ عَقْلِيٍّ قبْلِيٍّ[442] كَمبدأ الاستِقراءِ؟ [...] أعْني، هل يُمكِنُ أن نَعتمدَ في أحكامِنا الاستِقرائيَّةِ عَلى التَّجربَةِ الحسيَّةِ وحدَها[443]، دونَ الرُّجوعِ إلى أيِّ مبدأ لا تَكُونُ التجربةُ الحِسِّيةُ مَصدَرَه؟

افرِضْ مثلا، أنَّ رجُلا قَفزَ مِن نافذةٍ على ارتِفاعٍ بعيدٍ من الأرْضِ! فهل هُناك ما يُبرِّرُ الحُكمَ، بأنه سيَسقُطُ حتْمًا على الأرْضِ، وأنه لنْ يَتَّجِهَ اتجاهًا آخرَ، كأنْ يَرتفعَ إلى السَّماءِ أو يتحرَّكَ في خطٍّ أفقِيٍّ؟ [...] سيُجيبُ رجلُ العِلم ورَجُلُ الشَّارِعِ على السُّؤالِ بالإيجابِ[444] استِنادًا إلى الخبَرِ السَّابِقَةِ في سُقوطِ الأجْسامِ، أي [...] أنَّ الأجسامَ التي تُماثِلُ في ثِقلِها جسمَ الإنسانِ، قد سَقَطت في الأرض حِينَ أُلقِيَ بها في تجارِبنا الماضِيَةِ [...].

قد يَقولُ المُعترِضون: لكنْ، هذا تَرْجيحٌ[445] لا يَقِينٌ؛

---

[441] - ويقصد بالاستدلال، الاستقراء العلمي أو الناقص.

[442] - من هذه المبادئ التي يعتمد عليها الباحث العلمي، مبدأ الحتمية، ومبدأ الاطراد والثبات.

[443] - أي هل نعتمد فقط على الملاحظة والتجربة دون الاعتماد على أحكام مسبقة غير مؤكدة علميا؟

[444] - بمعنى سيسقط كما سقطت كل الأجسام قبله في هذه الوضعية.

[445] - ترجيحي أي احتمالي، وهذا يثير نوعا من الارتياب على حد سواء، في أوساط العوام باختلاف عقائدهم، أو في وسط الخواص.

ونحن نُجيبُ: نعَم، والعلومُ الطبيعيةُ كلُّها قائمةٌ على التَّرجيحِ لا اليَقينِ؛ لأن اليقينَ لا يكونُ إلا في القضايا التكراريَّةِ التي لا تقولُ شيئًا جَديدا كقضايا الرِّياضَة[446]؛ وأما القَضايا الإخبـاريَّةُ التي تُنبِئُ بجديدٍ، فهي دائما، مُعَرَّضَةٌ لشيءٍ[447] من الخطَأ؛ ولِذا، فصِدْقُها احتِمالِيٌّ» .[448]

زكي نجيب محمود[449]

أسئلة:

1- أُذكُرْ شروطَ تحقيق الملاحظة العلمية على ضوء مطالعاتك، مركِّزا على الشك المنهجي ومحاربة الأفكار السابقة.

2- اشرح شرحا وافيا، المشكلة الفلسفية المطروحة في النص، وبيِّن موضع الحَيْرة فيها.

3- قدَّم النصُّ حُجَجا لإثبات المشكلة، ولمحاولة حلها؛ اذكُرْها، ثم دعِّمْ موقف المؤلف هذا، بحججك الشخصية.

---

[446]- وهنا، يجب التمييز بين عالَم انسجام الفكر مع نفسه، وعالم انسجام الفكر مع الواقع؛ ففي الأول، نتائج الاستدلال تكون يقينية من الناحية الصورية، ولكن النتائج في العالم الثاني، تكون نتائج نسبية نظرا إلى طبيعة الموضوع الذي يتعامل معه الفكر، وهذا الموضوع هو الواقع الحسي التجريبي الذي لا يتوقف عن التغير على الرغم من اطراد نظامه.

[447]- وكلمة "شيئا" هنا، لا يجب أن تحملـنا إلى الشك في حقائق العلم شكَّ الجاهل بنظام العلم وقواعده.

[448]- المنطق الوضعي، ج. 2، ط، 4، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1966، ص، 299.

[449]- مفكر مصري معاصر، توفي في 1993 ، دكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن، معروف بثورته على كل ما هو رث في التراث العربي، وبسعيه إلى التحديد؛ تأثر كثيرا بالوضعية المنطقية المعاصرة مع "ألفرد جولز أير" (A.J. AYER) صاحب كتاب "اللغة والصدق والمنطق". وكان يسعى باسم النسق العقلاني إلى تأسيس فلسفة المعنى في الفكر العربي المعاصر محاربا كل الأنساق الخرافية والأسطورية. ومن مؤلفاته المشهورة، خرافة الميتافيزيقا، والمنطق الوضعي، ونحو فلسفة علمية.

8- الاسْتِدْلَالُ التَّجْرِيبِي غَيْرُ شَرْعِيٍّ

[مَتَى يُمْكِنُ أَنْ نَخْلَعَ عَلَى الِاسْتِقْرَاءِ مَشْرُوعِيَّةً ؟]

" إِنَّ الِاسْتِقْرَاءَ غَيْرُ مَشْرُوعٍ ؛ وذلك لأَنَّ مُشَابَهَةَ أَحْدَاثٍ مَجْهُولَةٍ بِأَحْدَاثٍ مَعْرُوفَةٍ عَمَلٌ لاَ يَتَّفِقُ مُطْلَقًا وَالاستدلال التَّجْرِيبِيَّ ؛ [450] وَبِعِبَارَةٍ أَدَقَّ ، إِنَّ التَّنَبُّؤَ مَشْرُوعٌ ، لَكِنَّهُ مَشْرُوعٌ فَقَطْ ، عِنْدَمَا لاَ يَكُونُ الْحَدَثُ الْجَدِيدُ مَجْهُولاً ؛ وَإِنَّمَا يَكُـونُ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ " مُعْتَرَفًا به " كَحَدَثٍ مُمَاثِلٍ أَوْ مُطَابِقٍ لِأَحْدَاثٍ سَبَقَتْ دِرَاسَتُهَا . [451] وَإِذَا كَانَتْ كُلُّ الْأَجْسَامِ تَسْقُطُ فِي الْفَرَاغِ [452] طِبْقًا لقَوَانِينِ " غَالِيلِي " [453] ، فَمَا ذَلِكَ إِلاَّ لِأَنَّ الْمَادَّةَ [454] نَفْسَهَا " تَتَوَاجَدُ " الْيَوْمَ فِي وَاقِعِنَا ، كَمَا كَانَتْ أَيَّامَ " غَالِيلِي " ، وَلِأَنَّنَا مَا زِلْنَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نُلاَحِظَ خُضُوعَهَا لِلْجَاذِبِيَّةِ نَفْسِهَا وَفِي ظُرُوفٍ فَرَاغِـيَّةٍ بِعَيْنِهَا ، وَمَقَايِيسَ زَمَنِيَّةٍ مُمَاثِلَةٍ ، إِلَخ.

---

[450] – الاستقراء مشروع وغير مشروع ؛ إنه مشروع عندما نحكم على ظاهرة (أ) بأنها تطابق ظاهرة (ب) طبقا لشروط وهي : أننا ننطلق مسبقا من أن (ب) باعتبارها ظاهرة معروفة هي الوحدة القياسية التي تساعدنا على الموازنة ؛ وأن (أ) ليست ظاهرة مجهولة ؛ فكيف يتم الحكم على مطابقتها أو عدم مطابقتها مع (ب) ، إذا كانت (أ) لدينا ، غير معروفة مسبقا . فهذا عود الثقاب (أ) يشتعل ، فما هو الذي يضمن لنا اشتعال العود (ب) إذا كنا نجهل بأنه مصنوع من الكبريت والكبريت مادة قابلة للاشتعال (S) وبأن الجو الذي يتواجد فيه مشبع بالأكسيجين ... ؟ وعندئذ ، يكون الاستقراء في حالة الجهل غير مشروع .

[451] – وإذا كان الحدث غير مجهول ، فإن نتائج الموازنة تكون معروفة مسبقا مع هذه الإشارة وهي أن الاستقراء التجريبي يتعين عليه الإتيان بالجديد .

[452] – الفراغ هو الفضاء الطبيعي حيث تستجيب الأجسام للسقوط الحر . لقد أسس " نيوتن " بعد " غاليلي " علم الميكانيكا على مبدأ العطالة واكتشف قانون الجاذبية العامة .

[453] – غاليلي (1564– 1642) : عالم إيطالي أسس الميكانيكا الحديثة وبادر بإدخال الرياضيات في تفسير القوانين الفيزيائية ؛ اشتهر بوضع قانون سقوط الأجسام في الفراغ و تدوين أولي لمبدأ النسبية .

[454] – يقصد بالمادة ظواهر الطبيعة في شروطها وظروفها العادية .



فَكُلُّ سُقُوط لجسْم فِي الْفَرَاغ لَيْسَ حَدَثًا جَدِيدًا ومَجْهُولاً ، بَلْ هُوَ عَلَى الْعَكْس من ذَلِكَ ، حَدَثٌ وَاحِدٌ يَتَجَدَّدُ فَقَطْ ؛ وَعَــوَامِلُهُ (أيْ " عِلَلُهُ " كَمَا كَانُوا يَقُولُونَ من قَبلُ [455]) هِيَ هِيَ ؛ وَالْعَنَاصِرُ الَّتِي تَشُدُّ الْمُلاَحَظَــةَ هِيَ هِيَ أَيْضًا ، فَهُوَ إِذَنْ ، الْحَــدَثُ ذَاتُهُ .

وَفِي مُقَابِلِ ذَلِكَ ، وَفِي حَالَــة عَدَمِ إِجْرَاء الْمُلاَحَظَة فِي الْفَــرَاغِ إِذَا تَعَلَّقَ الْأَمْــرُ [مثلا] بِسُقُوطِ وَرَقَةِ الْحَوَرِ [456] هَاتِهِ ، فَلَمْ يَعُدْ هُنَــاكَ تَطَابُقٌ لِلْحَدَثِ وَلَمْ يَعُدِ الاسْتِقْرَاء مُمْكِنًا .

وَعَلَيْه ، فَإِنَّنِي أَرَى أَنَّهُ يَبْقَى عَلَى الاسْتِــدْلاَل التَّجْرِيبِيِّ أَنْ يَسْتَبْعِدَ الاسْتِقْــرَاءَ بِوَصْفِهِ غَيْرَ مَشْــرُوعٍ فَضْلاً عَنْ أَنَّهُ غَيْرُ نَافِعٍ [457] " [458] .

جَانْ فُورَاسْتِي [459]

أسئلة:

1- لا يَعتبر المؤلفُ الاستقراءَ طريقةً علمية مشروعة ، لماذا ؟ اذكر حججه وحللها ؛

2- وإذا كان هذا الاستقراءُ غير شرعي ، ما هو البديل المقترح في النص ، حلله وقوِّمه؛

3- أُكتب فقرة تُبيِّن فيها أن الاستقراء على الرغم من " لاشرعيته " يبقى طريقة مثمرة تساهم في ازدهار العلوم .

455- العلل في المفهوم الفلسفي الأرسطي على أربعة أنواع : العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة المحركة ، والعلة الغائية . أعرض عنها العلم وانصرف إلى العلاقات الثابتة بين الظواهر أي القوانين .

456- الحوَر : شجر من فصيلة الصفصافيات رقيقة الجذع يصل ارتفاعها إلى 30 مترا ، و خشبها نفيس (Le peuplier) .

457- وكأن الاستدلال التجريبي هو الاستقراء الشرعي الذي يسعى دائما إلى اكتشاف ما ليس معلوما . وفي هذا السياق يقول المؤلف : على رجل العلم أن يعرف " أن الحتمية ليست القاعدة بل الاستثناء " ، وأنما شكل المعرفة الأكثر نفعا للإنسان والأفضل توافقا مع فكره العقلاني . و يقول أيضا : " لن نبحث بعد اليوم عن حتمية موجودة مطلقة صالحة في كل الأقطار ، بل سنبحث عن حتمية نسبية نافعة لنا في عملنا نحن صغار المخلوقات الحية على هذا الكوكب " . (نفس المصدر ، ص ، 237-238) .

458- Jean Fourastié, Les conditions de l'esprit scientifique, Editions Gllimard, 1966, p 213.

459- مفكر اقتصادي فرنسي (1907- 1990) ، من مؤلفاته ، أمل القرن العشرين الكبير ، حضارة عام 1975 ، معايير الروح العلمية .



الإشكالية الرابعة : في المذاهب الفلسفية

كيف يمكن فهمُ الإشكالية القائلة ، بأنه قد تختلف مضامين المذاهب الفلسفية ، ولا تختلف صورها المنطقية التي تؤسسها ؟

9-بين العقل والواقع

10- القلب والعقل

11- المذاهب

12- الوجودية

9- بين العقل والواقع

[هل يتعامل العقلُ مع الواقع مِن غَيْرِ خَلفيات ؟]

«كان الفلاسفةُ خلالَ الفترَةِ السَّابقةِ شَديدِي الاهْتِمامِ بمُشكِلةِ المَنْهَجِ؛ لكنَّهم، على وَجْهِ العُمُومِ، لم يَشُكُّوا بِصُورةٍ جدِّيَّةٍ بِوُجودِ واقِعٍ مُشتركٍ ومُستَقِلٍ ومَوْضُوعيٍّ، يُمكِنُ إلى حَدٍّ ما فهمُه[460]؛ كما أنهُم لم يَشُكُّوا بِوُجودِ أداةٍ مَوْضوعيَّةٍ للتفكيرِ في الواقعِ[461]، تَشْترِكُ فيه جَميعُ الحيواناتِ العاقِلة،لا تُغيِّرُ أو لا تُشوِّهُ بشكلٍ جذرِيٍّ، الشيءَ المعْروفَ[462].

وفي الواقع، فإنَّهُم لم يُقَلِّبُوا مفهُومَ المَوْضوعيةِ على وُجُوهِهِ[463]؛ لم يَزيدُوا على أنِ اسْتعمَلُوه لِيُعبِّروا بقَناعَةٍ شِبْهِ واعيَّةٍ،عن كفاءةِ المَلَكَةِ العقليَّةِ على استيعَابِ مَوضُوعِها وعن الانْسجامِ بين الشيْءِ ذاته، وبين الشيءِ كما هو مَعروفٌ. إنَّ ما دَعَوْهُ (العقلَ) فُهِمَ بمعنيَيْنِ معاً: على أنه المَلَكَةُ العَقْليَّةُ التي تُدْرَك بواسِطتها قوانينُ الطَّبيعَة، وعلى أنه مَبدأُ النِّظامِ أو سِيادَةُ القانونِ في الطَّبيعة التي تُدرِكُها المَلكَةُ العَقليَّةُ[464].

وهكذا اعتُبِرت العلاقةُ بين تَفْكيرِ الإنسانِ بالواقِعِ، وبين الواقعِ ذاته علاقةَ انسجامٍ غيرِ مُشوَّهٍ[465]؛ كما وَقَرَ في خَلَدِهِم أيضا، أنها علاقةٌ خارجيَّةٌ مَحْضَةٌ لا تُؤثِّرُ بشَيْءٍ على الخَصائصِ الدَّاخِليَّةِ المُلازِمةِ للشيءِ المَعْرُوفِ[466]. فالتَّناسُقُ المَفروضُ[467]، سَلَفاً بين العقلِ

---

[460] – إنهم مؤمنون بإمكان الوصول إلى المعرفة؛ ولكن لم يطرحوا قضية طبيعة الموضوع.

[461] – وليس المقصود بالواقع الظواهر الطبيعية بالضرورة؛ فقد يكون معناه أيضا، الواقع البشري المعقد.

[462] – ومؤمنون بأهمية و موضوعية العقل كأداة ومصدر موضوعي للمعرفة.

[463] – إلا أنهم لم يضعوا العقل تحت محك النقد الفلسفي أو الإبستيمولوجي بحيث يتساءلون: هل النتائج التي يحققها العقل هي حقا موضوعية؟ وهل دراسة الظاهرة الواقعية الطبيعية مثل دراسة الظاهرة الواقعية الإنسانية؟

[464] – اكتفوا بحصر العقل في: أنه ملكة ذهنية أو نفسية؛ وآلة تُدرِك الطبيعة باعتبارها نظاما منضودا.

[465] – وكأنهم اكتفوا بعدِّ العلاقة بين العقل وما يعكسه عن الطبيعة، علاقةً أمينة كالمرآة.

[466] – فهم لم يطرحوا التصورات المسبقة التي يحملها العقل قبل الاتصال بالعالم الخارجي؛ لأن العالم الخارجي قد يُنظر إليه من خلال هذه التصورات وهذه الأحكام المسبقة والمبيَّتة.



العارِف ومَوضوعِ المَعرفةِ الحقيقيِّ، في مِثل هذا الرَّأيِ، هُو مُعجزةٌ إلهيَّةٌ لا يَسَعُ للإنسان إزَاءَها إلا أنْ يُعْلِنَ امْتِنانَه».[468]

هنري أيــكن[469]

أسئلة:

1- مما لا شك فيه، أن العقل آلة مفيدة في فهم العالم الخارجي؛ وضِّح ذلك، معتمدا على حجج النص.

2- العقل عقلان: عقل هو قاسم مشترك عند جميع الناس (وهو المعجزة الربانية)، و عقل يُكوِّنه المحيط الثقافي (وهو العقل كظاهرة اجتماعية)؛ وضِّح تأثير هذا المحيط في العقل الثاني، ومدى قابليته للانزلاق في دراسة الواقع.

---

[467] - وهذا التناسق أو التطابق بين العقل كعالم داخلي والطبيعة كعالم خارجي هو أمر مسلم به قبل أية محاولة في النقد. ولا يسع الإنسان إلا الانحناء أمام الله على هذه النعمة، لأنه خلق الطبيعة وأحكمها بقوانين، وخلق العقل وزوَّده بالقواعد التي تساعده على فهم الطبيعة.

[468] - هنري أيكن، عصر الإيديولوجيا، ترجمة محي الدين صبحي، ص10، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1982.

[469] - باحث إنجليزي معاصر (Henry David AIKEN) حاضر في أستراليا وأمريكا، وهو ذو نزعة روحية؛ من مؤلفاته: نظرية موقع العقل في الحياة الأخلاقية والسياسية لدى دافيد هيوم، ورسالة سدناي هوك كفيلسوف، وعصر الإيديولوجيا (The age of ideology).



10- القلب و العقل

[ماذا لَوْ اكْــتَشف الاستدلالُ

بأن مبرِّرَ وجودهِ مُتوَقِّفٌ على نشاط القلب؟]

« إنَّ للقلب أدلَّته المَنطقيَّةَ[470]، و هي أدلةٌ لا يَعرفُ عنها العقلُ شيئًا. فنحْنُ نَعْرِفُ ذلك، في آلافِ الأشْياءِ[471] [...].

و القَلبُ هو الذي يُحِسُّ باللهِ[472] و ليس العقلُ. و هذا هو الإِيمَانُ: "اللهُ يُدرَكُ بِالقَلْبِ [...].

فنحْنُ نَعرِفُ الحقيقةَ، ليْس فقطْ بالعَقلِ، و إنما بالقلْبِ أيضا[473]. و بهذا الشكلِ الأخيرِ، نَعرفُ المَبادئَ الأُولَى، و هِيَ تلك التِي يُحَاوِلُ مُحَارَبَتَــها الاستِدْلالُ عَبَثاً، والتِي لا يَمْلِكُ فيها أيَّ نصيبٍ[474]. و الشُكَّاكُ[475] الذين لا يَملكون في مجال اهتمامِهم سِوَى هذا الشكلِ، لَيَعْبَثُونَ فيه. و نحْنُ نَعرِفُ أنَّنا لا نَحْلُمُ بَتاتاً، إذْ مَهما كان عَجزُنا في البَرْهَنَةِ عليه بالعقلِ، فإنَّ هذا العجزَ لا يَخلصُ إلى شيءٍ آخَرَ سِــوَى ضُعفِ عُقولنا، و ليسَ إلى لايَقينِ مَعارِفِنا كلِّها كما يَزعُمُون؛ و ذلك، لأنَّ مَعرِفَةَ المَبَادِئِ الأُولَى ـــ كوُجــودِ المكانِ والزمانِ والحَــرَكةِ و الأعْدادِ ـــ تُمَاثِلُ في عُمقِ رُسُوخِها، المَعارِفَ التِي تَمُدُّنا بها استِدْلالاتُنا.

---

[470] - وأدلته المنطقية هي مجرد الحدس و الإلهام و التعرف المباشر على ما هو بديهي لا يحتاج إلى منطق العقلانيين و لا منطق التجريبيين من الفلاسفة.

[471] - هذا يعني أن مجال القلب ليس محدودا و لا ضيقا.

[472] - و هذه حقيقة يذكرنا بها "بسكال"؛ لأن العقيدة في الواقع هي أولا اعتقاد و إيمان ثم اقتناع.

[473] - و هو هنا لا ينكر منزلة العقل؛ إنما أراد أن يذكّر بأن للقلب هو الآخر، منطقه.

[474] - و من أراد من أهل الاستدلال إنكار دور القلب، يتنازع مع عقله، لأن العقل لا غنى له عن الحدس القلبي طالما يقدم له القلب منطلقاته الضرورية التي لا يستطيع العقل إثباتها.

[475] - و لا يقصد بالشكاك في هذا السياق، البيرونيين فقط ـــ أصحاب الشك المطلق ـــ و إنما يقصد أيضا، و فيما يظهر، أولئك الذين يؤمنون بكل أشكال الاستدلال، ما عدا هذا المصدر القلبي.

وعلى هذه المَعارِف القلبيَّة و الغريزيَّة[476]، يَعتَمِدُ العقلُ، و عَلَيْها يُؤسِّسُ خطابَه. (إنَّ القلبَ يُحِسُّ أن هُناك أبْعاداً ثلاثةً للمَكان، وأنَّ الأعْدادَ لانهائيَّةٌ، وأن العقلَ يُبَرْهِنُ بَعْدَ هذا، أنه لا وُجودَ لِعَدَدَيْن مُربَّعين حيث يكون أحدُهما ضِعْفَ الآخر[477]؛ إن المَبادئَ يُحَسُّ بها، والقضَايا تُستَنتَجُ. و كِلاهُما على يَقينٍ، و إنْ كان ذلك، بِطُرُقٍ مُختلفةٍ).

و إنه لَمِن غير المُفيدِ، و إنه لَمِنَ السَّخافَةِ بِمَكانٍ، أنْ يَطلُبَ العقلُ مِنَ القلب، أدِلَّةً على هذه المَبادئِ الأُولى، لِيَتمَكَّنَ من المُوافَقةِ عليها؛ و إنه لَمِنَ السَّخافَةِ بمكان أيضا، أن يطلُبَ القَلْبُ من العَقْلِ، الإحساسَ بِكُلِّ القضايا التِي يُبَرْهِنُ عليها حتى يَتمكَّنَ من قَبُولِها[478]»[479].

بليز بسكال [480]

أسئلة:

1- قدِّم مدخلا للنص حيث تبرز دور العقل على حساب القلب، تمهيدا لطرح المشكلة التي تصوغها صياغة استفهامية.

2- اُكتُب حوارا بين القلب و الاستدلال، القصد منه إبراز حدود العقل و تبعيتِه للقلب.

3- برهِنْ على تكامُلِ مَنطِقَيِ القلب و الاستدلال.

---

[476]- الغريزية أي الفطرية و التلقائية.

[477]- معنى هذا أن العقل يُسبَق بالحدس قبل الانطلاق في استدلالاته.

[478]- لأن لكل من العقل و القلب مجاله و منطقه.

[479]- خواطر، Blaise Pascal, Pensées, Les éditions Bordas, Paris,1966,P. Section IV, N°, (277-278 ; 282)

[480]- كاتب فرنسي جمع اهتماماته بين الفلسفة و الرياضيات و الفيزياء (1623-1662)، أنجز بحثا في المخروطيات و هو ابن ست عشرة سنة، و بعده بسنتين اخترع آلة حسابية، ثم انكب بعد ذلك، في أعمال علمية عديدة حول الضغط الجوي، و توازن السوائل، و المثلث الحسابي، و الضغط المائي، و نظرية الدوريات. و لقد اكتشف مع "فيرما" (Fermat) حساب الاحتمالات؛ و من مؤلفاته، "الخواطر" و هي أوراق مركزة، كتبها من أجل الدفاع عن المسيحية، و مات قبل أن ينتهي منها. و لقد ساهم بهذه الأوراق الثمينة، في تعبيد الحركة الكلاسيكية في الأدب.



11– المذاهب

[هل أصل المعرفة هو مجردُ تركيبٍ بين العقل والتجربة ؟]

«إنَّ المُشكِلةَ التي تُواجِهُنا هنا، هي مشكلة أصلِ العِلم الإنسانيِّ ومَصدرِه. وفيها انقسَم الفلاسفةُ إلى ثلاثة مَذاهِب:

الأوَّلُ مذهبُ العقليِّين الذين يَقُولون إن القوَّةَ العاقِلةَ في الإنْسانِ ـــ وهي في نَظَرِهِم، قُوَّةٌ فِطرِيَّةٌ[481] ـــ هي الأصلُ الذي يَصْدُرُ عنه كلُّ عِلمٍ حقيقيٍّ، أو أنها على الأخصِّ، مَصدَرُ أهمِّ صِفتَيْنِ يَتَّصِفُ بهما العِلمُ الحقيقيُّ، وهما: صِفَتا الضَّرُورةِ والصِّدقِ المُطلَقِ[482]؛

والمَذْهَبُ الثَّانِي، مَذهَبُ التَّحريـبيِّين الذين يُرجِعُون كلَّ عِلمٍ إلى التَّجرِبة. ويَصِفُون العقلَ قَبلَ التَّجرِبةِ بأنه صَفحَةٌ بيْضاءُ[483]؛ وقدْ يُسمَّى هذا المذهبُ بمذهَبِ الحِسِّيِّين، إذا اعتَبَرَ الإدْراكَ الخارِجِيَّ ـــ أي الإدْراكَ عن طَريق الحَوَاسِّ ـــ أصلَ كلِّ عِلمٍ؛

والمذهبُ الثالثُ، مذهبُ النَّقْدِيِّين[484] الذين يُحاوِلون التوفيقَ بين الدَّعاوَى المُتعارِضَةِ التي يَدَّعِيها أصْحابُ المذهبيْن الآخرَيْن. ويُفسِّرُ النَّقديُّون "العِلمَ" بأنَّه نتيجةُ اجْتماعِ عامِلَيْن، أحَدُهُما صُورِيٌّ[485] يَرجِعُ إلى طَبيعةِ العقلِ ذاتِه، والآخَرُ مادِّيٌّ يَتكَوَّن من الإحْسَاساتِ

---

[481] – أي قوة طبيعية ولد بها الإنسان.

[482] – ما هو العلم الحقيقي؟ وهو سؤال يوحي بأن هناك في المقابل، علما غير حقيقي وهو الذي يفتقد الضرورة المنطقية والصدق البديهي. وعلى هذا الأساس، يجب أن يتوفر في مصدر المعرفة شرطان: الضرورة التي تفرض نفسها على العقل لأنها توافقه؛ والصدق المطلق الذي لا يرادفه سوى الوضوح الذي لا مناقشة فيه، ويكون شأنه شأن البديهيات.

[483] – وهذه حجة مشهورة لدى التجريبيين من حيث إن الصبي لا يعلم شيئا عند الولادة، ويأخذ عن طريق التربية والتكوين والاحتكاك مع المجتمع، في تعلُّم ما لم يكنْ يعرفُه.

[484] – والمذهب النقدي هو المذهب الذي يعرف به الفيلسوف الألماني "إمنوال كانط"؛ فلقد انتقد المذهبين: العقلي والتجريبي على التقصير الذي كان يحتمل أن يُرفع بتقربهما وتكاملهما.

[485] – صوري معناه شكلي يتعلق بالقواعد المنطقية والقوالب الفكرية التي لا معنى [illegible] المادة [illegible]

الدَّاخلة في الإدْراكات الحِسِّيَّة[486]. فإذا لم يُوجَدْ أحدُ هذيْن العامِليْن، اسْتحالَ وُجودُ عِلمٍ حقيقِي[487]؛ إذ من المُستَحيلِ قطْعاً في نظَرِهم، أن نَصِلَ من طريقِ العقلِ الصِّرْف، إلى حقائقَ لها أيَّةُ قيمة عِلميَّة على نحْوِ ما يَدَّعي العقلــيُّون.

و[...] بهذا، يُوَفِّقُ "كَانْط"[488] بين المذهَبِ العقليِّ والمذهب التجريبِيِّ، ويَصِلُ إلى نُقطة أبْعَدَ بكثيرٍ من مُجرَّد التقابُلِ بَيْن الفِكْرِ والحِسِّ. فبِالإحْساسات نَستطيعُ الوُصولَ إلى عِلمٍ صحيحٍ، لأنها تَخضَعُ ــ كما يَخضَعُ الفِكرُ نفْسُه ــ لِصَورةٍ عقليَّة أوَّليَّة»[489].

أزفلد كولبي [490]

الأسئلة:

1- أُذكُر المسلمات التي يبني عليها كلُّ مذهب من المذاهب الثلاثة فلسفتَه والنتائج التي تناسبها.

2- دافِعْ بالبرهان عن المذهب الذي تقتنع به، مُبطِلا بالبرهان ما لا يتفق معه.

---

[486] - لأن الظواهر الخارجية تترك فينا انطباعاتٍ وصورا وأشكالا و هي إحساسات غامضة لا تتضح ولا تنتظم إلا بقواعد ومقولات العقل.

[487] - فقد يرى الشخص مثلا، أشياء العالم الخارجي ولا يرتقي إلى معرفة، لأنه ضعيف العقل أو معتوه.

[488] - هو فيلسوف ألماني (E.Kant 1724-1804) يعرف بمذهبه النقدي؛ من مؤلفاته المشهورة، نقد العقل النظري، ونقد العقل العملي.

[489] - أزفلد كولبي، المدخل إلى الفلسفة ترجمه أبو العلا عفيفي، ط. 5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص، (269-272).

[490] - باحث ألماني Oswald KULPE (1862-1915) اهتم بعلم النفس التجريبي وأبدع فيه، وساهم في تقدم الفلسفة وخاصة منها الواقعية؛ وفي نظريته للمعرفة، دافع عن البحث في "الذات" المدرِكة، و"الموضوع" المدرَك؛ من الكتب التي نشرها، أصول علم النفس، والحقيقة الواقعية، والفلسفة المعاصرة، والمدخل إلى الفلسفة الذي عَرف رواجا كبيرا، مما جعل المترجمين والناشرين يتهافتون عليه، وطُبع العشرات من المرات، كانت أولها عام 1895.

12- الوُجودية

[هل الوجودُ الحقيقيُّ هو الوجود الخارجيُّ الذي أتأمله أم الوجود الذاتي الذي أعيشه ؟]

«وهُنا، لا نستطيعُ أنْ نُقدِّمَ إلا صُورَةً مُجمَلة[491] جدًّا لخصائِصِ هذا المذهَبِ[492] [...].

الوُجُودِيَّةُ بكُلِّ مَعَانيها، تتَّفِقُ في القَوْلِ بأن الوُجودَ يَسبِقُ المَاهِيَةَ[493]؛ فَماهيةُ الكائن هي ما يُحقِّقُهُ فِعْلاً، عن طريقِ وُجودِهِ؛ ولهذا، هو يُوجَدُ أوَّلا، ثم تَتحدَّدُ ماهِيتُه ابتداءً من وُجودِه.

وتتَّفِقُ كذلك، في أنَّ الوجودَ هو في المَقامِ الأوَّل، الوُجُودُ الإنسانيُّ في مُقابِلِ الوجود المَوْضوعيِّ الذي هُوَ وُجودُ أدوَاتٍ فحَسْبُ؛ وفي أنَّ هذا الوجودَ مُتناهٍ، وسِرُّ التَّناهِي فيه، هو دُخولُ الزَّمانِ في تَرْكيبِه[494] [...].

[491] – لماذا مجملة، لأن الكلام عن الوجودية متشعب من حيث إن المذهب يتفرع إلى صنف المؤمنين وصنف غير المؤمنين، فضلا عن بعض الاختلافات التي يمكن تسجيلها في بعض المسائل الجزئية، على مستوى كل فيلسوف وجوديٍّ، وتنوع إنتاجاتهم الفلسفية والأدبية من قصص وروايات ومسرحيات.

[492] – ويعني الوجودية.

[493] – فهي قاعدة نجد عكسها مجسّدا في واقع الوجود الخارجي، حيث تسبق الماهية الوجود؛ فالبذرة من البرتقال لا تعطي تينا ولا رمانا. لأن ماهية البرتقال سابقة على شجرة البرتقال. فلو غرسنا بذرة من التين لحكمنا على مصير نمو هذه البذرة بأنها ستكون حتما شجرة التين لا غير. ولكن الأمر في عالم الإنسان غيرُ ذلك، لأن الإنسان يولد أولا، ثم يصنع ماهيته، ولا ينتهي من صناعتها إلا بحلول الموت. ولهذا، فمن يقول: أنا كريم، نقول له أنّ (أنا) هو الوجود، و(كريم) هو ماهية مؤقتة لأن الأنا قد يُغيِّر من اختياراته فيتراجع ولا يثبت على حال؛ حتى إذا مات يقال عنه كان فلان كذا؛ فـ(فلان) يمثل الوجود و(كذا) يمثل الماهية.

[494] – إن عالم الطبيعة محكوم بقوانين آلية، ظواهره مقيدة من حيث إنها متناهية في الزمان.

والإنسانُ الحُرُّ يَختارُ، وفي اختيارِه، يُقرِّرُ نُقصانَه. لأنّه لا يَملكُ تحقيقَ المُمكِناتِ كُلِّها. والـذّاتُ الوُجودِيَّةُ تسعَى بَيْنَ الإمْكانِ ــ وهو الوجودُ الماهويّ[495] ــ وبَين الواقِعِ وهو الوجودُ في العالَمِ. والذّاتُ تَعْلُو على نَفسِها بأنْ تَنتقِلَ[496] مِنَ المُمْكنِ إلى الواقِعِ ، فتُحقّقَ ما يَنْطَوي عليه؛ وفي هذا التّحقيقِ تَخاطُرٌ، لأنها مُعَرَّضَةٌ للنّجاحِ والإخْفاقِ[497]؛ ومِن المُخاطرة[498] تُولَدُ ضرورةُ التّصميمِ. وهذا التحقيقُ ضروريٌّ، لأنّ الوجودَ لا يَكْفي نفسَه. واللّحَظاتُ العُليا للوُجودِ هي تلك التي يَكونُ فيها الوجودُ مُهدَّدًا في كِيانِه الأصيلِ، مِثلَ لَحظاتِ الموْتِ وما إليها.

[... وفي كلمةٍ...]، إنّ العَصَبَ الرئيسيَّ للوجوديَّةِ هو أنها فلسفةٌ تَحْيا الوجودَ، وليْسَتْ مُجرَّدَ تَفْكيرٍ في الوُجودِ. والأُولى يَحْياها صاحبُها في تجارِبِه الحَيَّةِ وما يُعانيه في صِراعِه مع الوجودِ في العالَمِ؛ أما الثانيةُ، فنَظَرٌ مُجرَّدٌ إلى الحَياةِ مِن خارِجِها وإلى الوُجودِ في مَوْضوعِه»[499].

عبد الرحمن بدوي[500]

---

[495] – هو الوجود الإنساني الذي يسعى إلى تحقيق ماهيته وحقيقته ومصيره.

[496] – والذات البشرية ليس من طبعها الانزواء والخلوة بل إنها تنزع نحو العالم الخارجي؛ وبقدر نزوعها إلى الخارج، تتحقق وتكتمل ماهيتها تدريجيا.

[497] – وعلى الرغم من أن الإنسان يصنع مصيرَه بكل حرية، إلا أنه يخاطر من حيث إنه تارة، يحقق مشاريعه وتارة أخرى، يفشل فيها؛ ومن هنا، ينتابه القلق.

[498] – والمخاطرة رهان. (Le risque)

[499] – عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1961، ص، (15-17، 20).

[500] – أستاذ فلسفة (1917–2002) ولد بمصر؛ دكتوراه من جامعة القاهرة عن "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية والزمان الوجودي". ولقد علق طه حسين، الذي كان أحد أعضاء لجنة التحكيم على الرسالة قائلاً: "إنه أول فيلسوف مصري". كان يدعو إلى رفض ونفي "ثنائية الفرد والجماعة"، و"الذات والموضوع"، لأن الفرد والذات كليهما لديه هما الوجود الحق. ويشكل عطاء بدوي الفكري والفلسفي مكتبة متكاملة حيث طرق كل أنواع الإبداع، فألف في السياسة والفكر الفلسفي والأدبي والتاريخ والتراجم والتحقيق، وكتب الشعر، وبلغت مؤلفاته في كل ذلك ما يقرب من الـ90 مؤلفا؛ من أهمها "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" و"التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" و"شخصيات قلقة في الإسلام" و"شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية" و"خريف الفكر اليوناني" و"ربيع الفكر اليوناني" بالإضافة إلى كتاباته عن " أفلاطون " و" شوبنهاور " وغيرهما من أعلام الفكر الغربي.

أسئلة:

1- إن كلمة وجود (أو وجودية، ويوجد) تتكرر أكثر من عشرين مرة في النص؛ فماذا يعني هذا بالنسبة إليك؟ عبِّرْ عن انطباعاتك.

2- بيِّن على ضوء النص، الفرق بين الوجود (الخارجي) الذي نتأمله والوجود (الباطني) الذي نعيشه.

3- وضِّحْ أين موقِعَ القلقِ في قول الوجوديين: الوجود يَسْبِق الماهية؟

ولقد كرس بدوي جهده الفكري والفلسفي في أواخر أيامه للدفاع عن الإسلام والتصدي لمنتقديه، و ألف عددا من الكتب بالفرنسية تصدى فيها للحملة المستمرة التي يشنها الغرب ضد الإسلام، كما أصدر كتابا خصصه للدفاع عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم فنّد فيه بالأسانيد العلمية والفكرية الرصينة دعاوى المنتقصين من قدره، وكذلك افتراءات المستشرقين التي وصفها بدوي بالجهل والتعصب؛ وانتقد وهاجم عددا كبيرا من الرموز الثقافية والسياسية في مصر والعالم العربي، وشكك في أصالتهم الفكرية والسياسية، مثل طه حسين والعقاد وفؤاد زكريا وغيرهم؛ ومال طيلة حياته إلى العزلة والبعد عن الأضواء والعكوف على تحصيل العلم والمعرفة، وأضرب في سبيل ذلك عن الزواج، وكان يرى في مؤلفاته المتعددة تعويضا عن ذلك.

الإشكالية الرابعة : فلسفة العلوم

13- الحقيقة والوضوح

14- الحقيقة والنفع

15- المصادرات

16- الرياضيات وأنساقها

17- النسبية والنظام المرجعي

18- الظواهر البيولوجية والحتمية

19- أَسْبَابُ الْخَطَأ فِي كِتَابَةِ التَّارِيخِ

20- دراسة الظاهرة الاجتماعية

21- العلم وتهذيب العقل

22- الاستنساخ

13- اَلْحَقِيقَةُ وَالْوُضُوحُ

[إذا كانت الحقيقة تعرف نفسها بنفسها ، فلماذا نختلف في البحث عنها ؟]

اَلْحَقِيقَةُ [501] هِيَ إِثْبَاتٌ أَوْ نَفْيٌ مُرْتَبِطٌ بِشَيْءٍ يَتَوَافَقُ مَعَ هَذَا الشَّيْءِ نَفْسِهِ . وَالْكَذِبُ هُوَ إِثْبَاتٌ أَوْ نَفْيٌ مُرْتَبِطٌ بِشَيْءٍ لَا يَتَوَافَقُ مَعَ هَذَا الشَّيْءِ نَفْسِهِ .

[...] إِنَّ الْأَشْيَاءَ الْوَاضِحَةَ فَوْقَ كُلِّ الْأَشْيَاءِ [502] لَا تُعْرَفُ نَفْسَهَا بِنَفْسِهَا فَقَطْ ، إِنَّهَا تُعَرِّفُ أَيْضًا بِالْكَذِبِ بِحَيْثُ يَكُونُ مِنَ الْحَمَاقَةِ أَنْ نَسْأَلَ : كَيْفَ يُمْكِنُنَا أَنْ نَعِيَهَا ؟ وَلِأَنَّهَا وَاضِحَةٌ فَوْقَ كُلِّ الْأَشْيَاءِ ، فَإِنَّهُ لَا يُوجَدُ وُضُوحٌ آخَرُ يُمْكِنُ أَنْ يَجْعَلَهَا أَوْضَحَ .

وَيَسْتَتْبِعُ هَذَا ، أَنَّ الْحَقِيقَةَ تُعَرِّفُ نَفْسَهَا بِنَفْسِهَا وَتُعَرِّفُ أَيْضًا بِالْكَذِبِ ، وَأَنَّ الْكَذِبَ لَا يُعَرِّفُ وَلَا يُبَرْهِنُ عَلَى نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ . فَمَنْ يَمْلِكُ الْحَقِيقَةَ إِذَنْ ، لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَشُكَّ فِي ذَلِكَ ؛ أَمَّا الْغَائِصُ فِي الْكَذِبِ أَوِ الْخَطَأِ فِي مُقَابِلِ ذَلِكَ ، فَبِإِمْكَانِهِ التَّصَوُّرُ بِأَنَّهُ فِي الْحَقِيقَةِ ؛ شَأْنُهُ شَأْنُ مَنْ يَحْلُمُ مَعَ ظَنِّهِ بِأَنَّهُ سَاهِرٌ ، لَا شَأْنُ مَنْ يَسْهَرُ مَعَ ظَنِّهِ دَائِمًا بِأَنَّهُ يَحْلُمُ .

وَعَلَى ضَوْءِ مَا قِيلَ ، يَنْكَشِفُ أَيْضًا ، وَإِلَى حَدٍّ مَا ، مَا كُنَّا نَقُولُهُ : وَهُوَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقِيقَةُ أَوْ أَنَّ الْحَقِيقَةَ هِيَ اللهُ نَفْسُهُ [503] .

---

[501] - الحقيقة عند " سبينوزا " بقطع النظر عن المجال الذي تتواجد فيه ، إذا كانت قد تعني الصواب والصدق أحيانا ، فإنها في حد ذاتها جوهر لا يتطرق إليه تغير ولا اضطراب .

[502] - من التساؤلات التي يطرحها سبينوزا في مجال المعرفة والحقيقة ، ما يأتي : كيف أعرف أن معرفتي هي المعرفة الحقة ؟ وهل من الممكن الوثوق بحواسي فيما تنقل إلى ذهني من المحسوسات ؟ وفي إجابته ، يميز بين أنواع من المعرفة واضعا ثقتنا في أفضلها وأحسنها ، أهمها ثلاثة : الأول يأتينا عن طريق الأخبار والإشاعات ، كمعرفتي بتاريخ ميلادي ؛ الثاني يأتينا عن طريق التجربة الغامضة كمعرفة الطبيب طريقة العلاج كما هي في العرف ؛ والثالث وهو أرقاها ، ما يأتي عن طريق الإدراك المباشر كأن ندرك أن الكل أكبر من الجزء ، وهذه تمثل المعرفة الحدسية والتي فيها تنبجس الحقيقة . وأولى الحقائق وأصلها عنده هو الله ، فكل شيء كامن فيه ، وكل شيء يحيا ويتحرك فيه .

[503] - الله عند المؤلف واحد وقدرته تمتد امتدادا لانهائيا ، والسبب الوحيد هو الله وهو علة نفسه أي علة حرة وأولى . والحكيم هو من يبحث عن الله وما البحث عنه سوى السعي إلى معرفة الحقيقة

[...] مِنْ هُنَا ، نَرَى الْكَمَالَ فِي مَنْ يَكُونُ فِي الْحَقِيقَةِ ، إِنْ نَحْنُ قَابَلْنَاهُ بِمَنْ لَيْسَ فِيهَا. فَبَيْنَمَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا قَابِلاً لِلتَّغْيِيرِ بِسُهُولَةٍ ، يَكُونُ الْآخَرُ غَيْرَ قَابِلٍ لَهُ بِسُهُولَةٍ . وَمِنْ هُنَا ، يَنْتُجُ أَنَّ أَحَدَهُمَا يَمْتَلِكُ فِي نَفْسِهِ الثَّبَاتَ وَالْجَوْهَرَ أَكْثَرَ مِنَ الْآخَرِ . وَبِالْإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ ، فَإِنَّ هَذِهِ الْأَسَالِيبَ فِي التَّفْكِيرِ الَّتِي تَتَوَافَقُ مَعَ الشَّيْءِ لِتَوَافُرِ الْأَسْبَابِ أَكْثَرَ ، تَنْطَوِي هِيَ أَيْضًا، عَلَى ثَبَاتٍ أَكْثَرَ وَجَوْهَرٍ أَكْثَرَ ؛ وَبِمَا أَنَّهَا تَتَوَافَقُ تَمَامًا مَعَ الشَّيْءِ ، فَإِنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ تُصَابَ فِي أَيَّــةِ لَحْظَةٍ كَانَتْ بِغَيْرِ الْأَثَرِ الَّذِي يَأْتِي مِنْهُ ، أَوْ تَتَأَثَّرَ بِأَيِّ تَغَـيُّرٍ ؛ هَذَا فَضْلاً عَنْ أَنَّ جَوْهَرَ الشَّيْءِ كَمَا رَأَيْنَا ذَلِكَ سَابِقًا ، ثَابِتٌ ، وَلَيْسَ هَذَا شَأْنَ الْكَذِبِ .[504]

سبِينُوزَا [505] ، مقالٌ مُقتضَب عن الإنسان

أسئلة :

1- بيِّنْ كيف أن وضوح الحقيقة يتجلى في انطباقها مع الواقع .

2- دافع عن الأطروحة التي يتبناها " سبينوزا " في موضوع الحقيقة .

3- متى يمكن الحديث عن الحقائق بالجمع لاْ بالمفرد ؟

504- Spinoza, Œuvres 1, Court traité, 2ème P. Ch. 15, Garnier Flammarion, 1964.

505- باروخ سبينوزا فيلسوف هولندي (1632– 1677) معجب بديكارت ومعروف بثورته على التقليد ودعوته إلى طلب العلم والتحرر. ؛ تمرد عن دينه اليهودي بفلسفته المشهورة بوحدة الوجود. من مؤلفاته المشهورة ، مبادئ الفلسفة عند ديكارت ، ومقالة في اللاهوت والسياسة ، الأخلاق ،

14- الحقيقة والنفع

[هل هناك ما يدْعُو إلى الحديث عن الحقيقة (المطلَقة)، ما دامت الموازينُ النفعية الطارئة هي التي تحدِّدها ؟]

«إنَّ القبْضَ على الحقيقة ـــــ أبْعَدُ ما يكونُ هنا، عن كَوْنه غايَةً في ذاتها [506] ـــــ لا يَزيدُ عن كَوْنه وسيلةً أو أداةً أوَّليَّةً لِبلوغ أنواعٍ حيَويَّة أُخرَى من الإشْباعِ والرِّضَا والسُّرورِ [507]. وإذا قُدِّر لي أنْ أضلَّ طريقِي في الغابَة، وأتضَوَّرُ جُوعًا، ثم وَجَدتُ ما يُشبهُ طَريقًا مَعبَّدا لِلبقَرِ، فإنه لَأمْرٌ بالغُ الأهمِّيَّة، أنه يَتعيَّنُ عَليَّ الاعتقادُ بوُجودِ مَقامٍ أو مَأْوًى إنسانيٍّ في نِهايَتِه، لأنَّني إذا فعَلتُ ذلك، ومَضَيتُ في أثره، فَسأنْــقُذُ حَياتي.

إن الفكرَةَ الصَّحيحَةَ هَهُنا نافــعةٌ [508]، لأنَّ المَقامَ أو المأْوَى الذي هو هَدَفُــها أو مَوْضوعُها، نافِعٌ. ومن ثَمَّةَ، فإنَّ القِيمةَ العمَلِيَّةَ للأفكارِ الصَّحيحة، تُشتَقُّ بصفةٍ أوَّليَّة، من الأهمِّيَةِ العَمَلية لمَوْضُوعاتِها بالنِّسْبة لَنا. وليس ثمَّةَ رَيْبٌ، في أن مَوْضوعاتِها ليْست في الحقيقةِ، هامَّةً في كلِّ الأوْقاتِ؛ فرُبَّما في مُناسَبةٍ أُخرى، لا تكُونُ بي في حاجةٍ إلى المَقامِ أو المأْوَى

---

[506] – البحث عن الحقيقة لا يتعدَّى غايتين: إما من أجل الحقيقة كحقيقة في حد ذاتها، وإما من أجل تحقيق مشاريع حيوية تعود بالفائدة العملية لمن يتطلع إليها. الغاية الأولى تتمثل في البحث من أجل البحث؛ والثانية تتمثل في البحث كوسيلة لأغراض شتى.

[507] – فلا معنى لاعتبار أمرٍ حقيقةً من الحقائق، إنْ لم يُوفِّرْ لي أو لنا السعادة والراحة ويضمنْ أسباب الخروج من الأزمة والقلق.

[508] – إن الحقيقة تُقاس بمعيار العمل المُنتج؛ فكل ما يؤدي إلى النجاح فهو حقيقي؛ وإنَّ كل ما يعطينا أكبر قسط من الراحة وما هو صالح لأفكارنا ومفيد لنا بأي حال من الأحوال، فهو حقيقي.

وعِنْدَئِذ، ففِكْرَتي عَنه، مهما تكُنْ مُحَقّقةً، سَتكُونُ من الناحيَّةِ العمليَّةِ، فِكرةً مُنفصِمَةً[509] وغيرَ مُرتبِطةٍ وأَوْلَى بها أنْ تَظلَّ كَمِينَةً[510].

[...] وكذا أصبَحتْ حقيقةٌ من تلك الحقائقِ الإضافيَّةِ، مُرتبِطةً عَمليًّا بمَطْلَبٍ عاجلٍ من مَطالبنا أو بضَرورةٍ مُلِحَّةٍ من ضَروراتِنا، فإنها تُنقَلُ من مَخزَنِ التبريدِ حيْثُ كانت قابِعَةً، لكي تؤدِّيَ عَمَلاً في العالَمِ ويَزْدادَ نشاطُ اعتقادِنا بها».[511]

وليام جـــيمس[512]

أسئلة:

1- أُكتُب تمهيدا تحدِّدُ فيه الإطار الفكري للنص مبرزا التقابُل بين البحث عن الحقيقة الثابتة والبحث عن الحقيقة التي تتغيَّرُ بتغير أسباب نجاحها.

2- إن حلَّ مشاكل الإنسان تحتاج إلى أدوات؛ بيِّن على ضوء النص، كيف تتحوَّل الوسيلة إلى غاية.

3- تأمَّلْ هذا السؤالَ، وقدِّمْ جوابا عنه: إذا كانت الحقيقة الظرفية تابعةً للعمل، أفلا تتعدد بتعدد الأعمال، ولم يَعُدْ للحديث عن الحقيقة المطلقة التابعة للفكر ما يبرِّرُهُ ؟

---

[509]- منفصمة أي منقطعة لا يحتاج إليها السياق.

[510]- كمينة أي تبقى محفوظة في الخفاء إلى أن تتهيأ لها الفرصة فتظهر وتُبرهن على حقيقة صدقِها. يمكنك مثلا، أن تعتبر العددَ (27) مكعب العددِ(3) أو حاصلَ ضربِ (3×9) أو حاصل جمع (26+1) أو باقي طرح (73) من (100) أو بطرقٍ لا نهاية لها، وكلُّها صادقة؛ فالأمر يتوقف على نوعية العملية الحسابية التي تستجيب وتنسجم مع الموقف.

[511]- وليام جيمس، البراغماتية، ترجمة محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص، (239-241).

[512]- فيلسوف أمريكي (1842-1910)، أشهر مؤسسي المذهب البراغماتي أو الذرائعي، من مؤلفاته: مبادئ علم النفس، والبراغماتية.

15– المصادرات

[كيف يمكن أن نفهم بأن المصادرات أقلُّ وضوحا من البديهيات ومع ذلك ، فهي تَنفردُ وَحْدَها بخصوبة النتائج؟]

«بيْنَ البَديهِيّاتِ[513] والمُصادَراتِ[514]، عِدَّةُ فُروق : فالبديهياتُ بيِّنةٌ بنَفْسِها، أما المصادراتُ فليست كذلك، ولكنْ يُصادَرُ على صِحَّتِها وتُسلَّمُ تسليما، مع عَدَمِ بيانِها بِـوُضوحٍ للعقل، نَظَرًا لفائدتها، ولأنها لا تُـؤدِّي، أو طالما لا تُـؤدِّي إلى تَناقُضٍ. والبديهياتُ بهذا، قضايا تَحْليليَّةٌ[515]، أما المصادراتُ فقضايا تَرْكيبيَّةٌ. والبديهيات تُعبِّرُ عن خَواصَّ مُشْتَرَكةٍ بيْنَ كلِّ أنواع المَقاديرِ، ومن هنا، سُمِّيت قضايا مُشْتَرَكةً، كما ذَكَرْنا؛ أما المصادراتُ، فلا تَنْطبِقُ إلا على نَوْعٍ معيَّنٍ مِنَ المَقاديرِ:

فالمصادرةُ قضيَّةٌ ليست بَيِّنةً بنَفْسِها، كما لا يُمكنُ أن يُبرهَنَ عليها، ولكنْ يُصادَرُ عليها، أي يُطالَب بالتَّسليمِ بها، لأنَّه من الممكنِ أنْ نَستَنتِجَ منها، نتائجَ لا حصرَ لها، دون الوُقوعِ فِي إحالة. فصِحَّتُها إذن، تَستَبِينُ من نتائجها. فمثلا، المصادرةُ المعروفة باسم مصادرة " إقْليدَس "[516] – وهي التي تقول : يمكن من نقطة، أن يُجَرَّ مستقيمٌ موازٍ لمستقيم آخرَ، ولا يمكن أن يُجَرَّ غيرُ مستقيمٍ واحدٍ – قد أدَّتْ إلى إقامة هندسة إقليدَس، ولم تؤدِّ إلى تناقُضٍ. وليس فِي الوُسع أن يُبرهَن عليها فِي داخِلِ هذه الهندسة؛ كما أنَّه من الممكن الاستغناءُ عنها

513– مثل المتساويان لثالث متساويان أو الكل أكبر من أحد أجزائه (Axiome)

514– مثل هذه المصادرة وهي المكان مستو ذو أبعاد ثلاثة: الطول والعرض والارتفاع.

515– تحليلية أي تكتفي بشرح الموضوع دون القفز منه إلى الجديد، وهي عكس التركيبية.

516– إقليدس المغاري رياضي إغريقي عاش بين (306–283 ق.م.) وضع مبادئ علم الهندسة؛ وله كتاب "الأصول"، شرحه نصر الدين الطوسي (1201–1274 م.) .

بأن تُستَبدَلَ بها مصادراتٌ أخرى، كما فَعَلت الهندساتُ اللاإقليدية[517]. فكأن المصادرةَ تمتاز إذن عن البديهيَّةِ بأنه من الممكن إنكارُها دون الوُقوعِ في الإحالة، بعكس البديهية».[518]

عبد الرحمن بدوي[519]

أسئلة:

1- أُرسُمْ جدوَلا وقسِّمه إلى واديْن، أحدهما خاص بمميزات البديهيات، و الآخر خاص بمميزات المصادرات، واذكرها على أساس التقابل والمقارنة بين الطرفين.

2- أُذكُرْ الأدلة التي تبرهن على أن المصادرات قضايا تركيبية ومفتوحة على الجديد.

3- استَنْتِج في أسطر قليلة، الفائدة من هذا النص.

517- فلم يعد المكان مع " لوباتشفسكي الروسي " (1792-1856) ولا مع " ريمان " الألماني (1826-1866)، مسطحا؛ فصار مع الأول مقعرا، ومع الثاني مكوَّرا.

518- عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ط.3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص، (90-91).

519- ارجع إلى ترجمته في النص رقم : 12

16- الرِّيَاضِيَّاتُ وَأَنْسَاقُهَا

[إذا كانت الحقيقة الرياضية تفقد معناها خارج نسقها ، فهل إنها تتعدد بتعدد أنساقها ؟]

لَا نَدْرِي كَيْفَ أَوْحَى إِخْفَاقُ الْبَرْهَنَةِ الْمُبَاشِرَةِ ، بِفِكْرَةِ الْبَرْهَنَةِ بِالْخُلْفِ [520] ، وَلَا كَيْفَ وَصَلَ سَرِيعًا ، إِخْفَاقُ الْبَرْهَنَةِ بِالْخُلْفِ [521] بِدَوْرِهِ وَعَنْ طَرِيقِ انْقِلَابِ وِجْهَةِ النَّظَرِ ، إِلَى بِنَاءِ الْهَنْدَسَاتِ الْأُولَى الْمُسَمَّاةِ بِاللَّاإِقْلِيدِيَّةِ [...] ؟

وَالْفِكْرَةُ الَّتِي ظَهَرَتْ هَكَذَا بِمُنَاسَبَةِ نَظَرِيَّةِ الْمُتَوَازِيَاتِ ، كَانَ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ تَمْتَدَّ امْتِدَادًا طَبِيعِيًّا إِلَى جَمِيعِ الْمُصَادَرَاتِ . وَعِنْدَهَا ، نَرَى انْفِصَالَ مَظْهَرَيِ الْحَقِيقَةِ الْهَنْدَسِيَّةِ الَّذَيْنِ كَانَا إِلَى هَذَا الْحِينِ ، مُخْتَلِطَيْنِ فِي وَحْدَةٍ مُذْهِلَةٍ . لَقَدْ كَانَتِ النَّظَرِيَّةُ فِي الْهَنْدَسَةِ خَبَرًا عَنِ الْأَشْيَاءِ وَبِنَاءً مِنْ طَرَفِ الْفِكْرِ ، أَيْ كَانَتْ قَانُونًا فِيزِيَائِيًّا وَقِطْعَةً مِنْ نَسَقٍ مَنْطِقِيٍّ ، كَانَتْ حَقِيقَةَ حَدَثٍ وَحَقِيقَةَ عَقْلٍ . وَمِنْ هَاتِهِ الْأَزْوَاجِ الْمُفَارِقَةِ ، تَتَخَلَّى الْآنَ وَحَتْمًا ، الْهَنْدَسَةُ النَّظَرِيَّةُ عَنِ الْعُنْصُرِ الْأَوَّلِ [522] الَّذِي أَعَادَتْهُ إِلَى الْهَنْدَسَةِ التَّطْبِيقِيَّةِ . فَلَمْ يَعُدْ فِي النَّظَرِيَّاتِ مِنْ مُبَرِّرٍ لِوُجُودِ حَقِيقَةٍ مُنْفَصِلَةٍ ، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى لِوُجُودِ حَقِيقَةٍ ذَرِّيَّةٍ : فَحَقِيقَتُهَا مَا هِيَ سِوَى انْدِمَاجِهَا فِي النَّسَقِ فَقَطْ ؛ وَلِهَذَا ، فَبِإِمْكَانِ النَّظَرِيَّاتِ الْمُتَنَافِرَةِ فِيمَا بَيْنَهَا أَنْ تَكُونَ أَيْضًا صَادِقَةً ، شَرِيطَةَ أَنْ نُلْحِقَهَا بِأَنْسَاقٍ مُخْتَلِفَةٍ . أَمَّا الْأَنْسَاقُ ذَاتُهَا ، فَلَمْ يَعُدِ الْأَمْرُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا، يَتَعَلَّقُ بِالصِّدْقِ أَوْ بِالْكَذِبِ إِلَّا إِذَا ارْتَبَطَ بِالْمَعْنَى الْمَنْطِقِيِّ لِلتَّمَاسُكِ أَوِ التَّنَاقُضِ الدَّاخِلِيِّ .

---

[520] – البرهان بالخلف هو الاستدلال الذي يحكم بصحة قضية بعد رفع نقيضها . فإذا كان المكان إما مسطحا أو لامسطحا ، وثبت كذب القضية الثانية ، تقرر صدق كون المكان مسطحا .

[521] – وإذا كان البرهان بالخلف مرفوعا ، اتسع المجال إلى مساع برهانية أخرى : فإذا كانت القضية الثانية " لامسطح " محتملة ، فإن القضية الأولى " مسطح " مجرد حالة من الحالات المحتملة أيضا . ولهذا فالأخذ بمنطلق يختلف عن منطلق القضية الأولى لا يؤدي بالضرورة إلى تناقض .

[522] – العنصر الأول هو الهندسة المرتبطة بعالم الأشياء والأحداث .



إنَّ الْمَبَادِئَ الَّتِي تَحْكُمُهَا هِيَ مُجَرَّدُ افْتِرَاضَاتٍ[523] فِي الْعُرْفِ الرِّيَاضِيِّ لِهَذِهِ الْكَلِمَةِ : فَهِيَ فَقَطْ ، مَوْضُوعَةٌ وَلَيْسَتْ مُؤَكَّدَةً وَلاَ مَشْكُوكًا فِيهَا ، كَمَا فِي تَخْمِينَاتِ الْعَالِمِ الْفِيزِيَائِي ؛ إِلاَّ أَنَّهَا خَارِجَ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ ، كَقَرَارٍ أَوِ اصْطِلاَحٍ . هَكَذَا ، تَأْخُذُ الْحَقِيقَةُ الرِّيَاضِيَّةُ طَابَعًا شُمُولِيًّا : إِنَّهَا لَحَقِيقَةٌ تَضْمِينِيَّةٌ وَاسِعَةٌ ، يُشَكِّلُ فِيهَا ارْتِبَاطُ كُلِّ الْمَبَادِئِ ، الْمُقَدَّمَ ؛ وَيُشَكِّلُ فِيهَا ارْتِبَاطُ كُلِّ النَّظَرِيَّاتِ ، التَّالِيَ .[524]

رُوبِير بلانْشي[525]

أسئلة :

1- أبرز كتمهيد لتحليل النص ، خصائص الرياضيات التقليدية وأساسها المنطقي .

2- بيّن كيف أن الأنساق تحافظ كلها على صدقها على الرغم من وجود التنافر فيما بينها.

3 – ما قيمة الحقيقة الرياضية التابعة لنسق قائم على مجرد معطيات افتراضية ؟

---

[523] – لم تعد الرياضيات اليوم تتحدث عن المنطلقات الرياضية باعتبارها مبادئ بديهية ثابتة ، لأنها في الحقيقة مجرد افتراضات تابعة لاختيار العقل الرياضي الحر .

[524] – Robert BLANCHE, *L'axiomatique*, Edition, PUF, 1967, p 6

[525] – عالم فرنسي معاصر اختص في المنطق والإبستمولوجيا (1898–1975) ؛ من مؤلفاته مقدمة في المنطق المعاصر ، والأكسيوماتيك .

17- اَلنِّسْبِيَّةُ وَالنِّظَامُ الْمَرْجِعِيُّ

[هل الإقرار بمبدأ النسبية ، يرفع الحديث عن الحقيقة الثابتة ؟]

لِنَفْرِضْ وُجُودَ مِصْعَدٍ مُقْفَلٍ بِصُورَةٍ جَيِّدَةٍ ، دَاخِلَ مَبْنًى ضَخْمٍ نَاطِحِ سَحَابٍ ، وَهُوَ مِصْعَدٌ يَتَّخِذُهُ عَالِمٌ فِيزِيَائِيٌّ كَنِظَامٍ مَرْجِعِيٍّ [526] حَيْثُ يُجْرِي تَجَارِبَ. فَفِي حَالَةِ عَدَمِ تَشْغِيلِ الْمِصْعَدِ هَذَا ، يَكُونُ سُقُوطُ الْأَجْسَامِ تُجَاهَ أَرْضِيَّةِ الْمِصْعَدِ ، أَمْرًا عَادِيًا . وَفِي حَالَةِ ارْتِفَاعِ الْمِصْعَدِ ، يَبْدُو وَكَأَنَّ الْجَاذِبِيَّةَ تَتَزَايَدُ إِذِ الْأَجْسَامُ تَسْقُطُ بِسُرْعَةٍ أَكْبَرَ.

وَلْنَفْرِضْ أَخِيرًا ، الْمِصْعَدَ مَتْرُوكًا لِسُقُوطٍ حُرٍّ مِنْ أَعْلَى الْعِمَارَةِ ؛ فَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ، لَوْ تَرَكَ الْعَالِمُ الْفِيزِيَائِيُّ سَاعَتَهُ وَمِنْدِيلَهُ لِشَأْنِهِمَا ، لَلَاحَظَ أَنَّ هَاتِهِ الْأَشْيَاءَ تَسْبَحُ فِي الْهَوَاءِ وَتَبْقَى فِي مُتَنَاوَلِهِ دُونَ أَنْ تَتَّجِهَ نَحْوَ الْأَرْضِيَّةِ [527] .

أَمَّا الْمُلَاحِظُ الْخَارِجِيُّ ، فَإِنَّهُ يَرَى فِعْلاً ، أَنَّ كُلَّ هَذِهِ الْأَجْسَامِ : اَلْمِصْعَدَ ، وَالْعَالِمَ الْفِيزِيَـائِيَّ ، وَالسَّاعَةَ ، وَالْمِنْدِيلَ ، كُلَّهَا تَسْقُطُ تُجَاهَ الْأَرْضِ بِنَفْسِ السُّرْعَةِ (تَجْـرِبَةُ " غَالِيلِي ") . [528] وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى عَالِمِ الْفِيزِيَاءِ دَاخِلَ الْمِصْعَدِ ، فَلَا وُجُـودَ [بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ] لِـ عُلُوٍّ وَلَا لِـ تَحْتَ ، وَلَا وُجُودَ لِاتِّجَاهٍ مُفَضَّلٍ : إِنَّ الْجَاذِبِيَّةَ قَدْ تَلَاشَتْ ، وَالْمِصْعَدَ أَضْحَى نِظَامًا غَالِيلِيًّا [529] : وَكُلُّ شَيْءٍ نَسْتَثِيرُهُ عَنْ طَرِيقِ دَفْعَةٍ خَفِيفَةٍ ، يَأْخُذُ فِي الِاتِّجَاهِ فِي خَطٍّ مُسْتَقِيمٍ إِلَى أَنْ يَقْرَعَ جَوَانِبَ الْغُرْفَةِ [...] .

---

[526] – النظام المرجعي هو الميزان الأساسي أو المقياس الذي يعتمَد عليه في كل تقدير واعتبار .

[527] – لأن ما ينطبق على المصعد من جاذبية خارجية ينطبق أيضا ، على الأشياء داخله . إلا أن هذه الأشياء تبدو لمن هو داخل المصعد وكأنها مستقرة .

[528] – وهي تجربة قام بها " غاليلي " (العالم الإيطالي 1564–1642) في برج "بيزا" المائل، القصد منها التأكد من أن كل الأجسام تسقط ضرورة بنفس السرعة.

[529] – وهو نظام ينسب إلى " غاليلي " ومفاده هو كل نظام تكون فيه الحركات متسقة الانتظام.

وَالْعَالِمُ الْفِيزِيَائِيُّ الَّذِي نَشَأَ وَتَرَبَّى دَاخِلَ الْمِصْعَدِ فِي سُقُوطٍ حُرٍّ ، وَالَّذِي كَانَ يَعْتَبِرُ هَذَا الْمِصْعَدَ فِي حَالَةِ سُكُونٍ (إِنَّ النَّاسَ كَانُوا فِعْلاً يَعْتَبِرُونَ الْأَرْضَ وَكَأَنَّهَا فِي حَالَةِ سُكُونٍ) ، سَيُلَاحِظُ بِأَنَّهُ يَعِيشُ فِي نِظَامٍ " غَالِيلِيٍّ " [530] ، وَسَيُطَالِبُ بِحَقٍّ تَفْضِيلِهِ لِهَذِهِ الْفَرْضِيَّةِ فِي وَصْفِ الطَّبِيعَةِ ، عَلَى فَرْضِيَّةِ الْمُلَاحِظِ الْخَارِجِيِّ الَّذِي يَرَى الْمِصْعَدَ فِي أَثْنَاءِ سُقُوطِهِ . وَهَذَا الْمُلَاحِظُ الْأَخِيرُ سَيُفَسِّرُ نَفْسَ الظَّوَاهِرِ وَذَلِكَ بِأَنْ يَعْمَلَ عَلَى إِطْبَاقِ حَرَكَةٍ مُتَسَارِعَةٍ تَسَارُعًا مُتَّسِقًا فِي الانْتِظَـامِ ، مَعَ مَجَالِ الْجَاذِبِيَّةِ ؛ وَهَذَا أَمْرٌ أَقَلُّ بَسَاطَةً ، وَلَكِنِ الْوَصْفُ مُتَمَاسِكٌ فِي الْحَالَتَيْنِ [531] .

فَمِنْ نِظَامٍ غَالِيلِيٍّ (حَرَكَةٌ مُتَّسِقَةٌ فِي الانْتِظَـامِ) إِلَى نِظَامٍ لاَغَالِيلِيٍّ (حَرَكَةٌ مُتَنَوِّعَةٌ)، يُمْكِنُنَا الانْتِقَالُ ، وَلَكِنْ شَرِيطَةَ أَنْ نَأْخُذَ الْجَاذِبِيَّةَ بِعَيْنِ الاعْتِبَارِ . فَمَجَالُ الْجَاذِبِيَّةِ جِسْرٌ يَسْمَحُ بِالانْتِقَالِ مِنْ نِظَامٍ مَرْجِعِيٍّ مَا إِلَى نِظَامٍ مَرْجِعِيٍّ آخَرَ [532] .

بُولْ كُودِيرْك [533]

أسئلة :

1- حدد المفاهيم المفتاحية الآتية : المطلق والنسبي ، الثابت والمتغير ، التقدير (أو الاعتبار) والتقرير مستعينا بها في تقديم النص .

2- بيّنْ كيف أن اختلاف زوايا تقدير الأشياء يؤثر في بناء المفاهيم وإصدار الأحكام ؟

3- إلى أي حد يمكن لنظرية النسبية العامة أن تؤثر في القيم الدينية والأخلاقية فضلا عن الحياة الاجتماعية والثقافية ؟

---

[530] - وهذا مجرد حدس أو انطباع .

[531] - وهو متماسك بالنظر إلى سياقه ونظامه .

[532] Paul Couderc, La Relativité, PUF, 1941, p (102-103).

[533] - " بول كوديرك " عالم معاصر اختص في علمي الفيزياء والفلك ، من مؤلفاته " النسبية " .

18- الظواهر البيولوجية والحتمية

[إذا كانت الأشياء التي تغمرها الحياة تختلف في خصائصها عن الأشياء الجامدة ، فهل الحتمية التي تحكم الظواهر الفيزيائية تحكم أيضا وبالضرورة ، الظواهر البيولوجية ؟]

لاَ بُدَّ مِنَ التَّسْلِيمِ كَبَدِيهَةٍ تَجْرِيبِيَّةٍ [534] ، بِأَنَّ شُرُوطَ وُجُودِ كُلِّ ظَاهِرَةٍ ــ سَوَاءٌ تَعَلَّقَ الْأَمْرُ بِالْكَائِنَاتِ الْحَيَّةِ أَوْ بِالْأَجْسَامِ الْجَامِدَةِ ــ هِيَ مُحَدَّدَةٌ تَحْدِيدًا مُطْلَقًا . وَهَذَا يَعْنِي بِتَعْبِيرٍ آخَرَ ، أَنَّ الظَّاهِرَةَ إِذَا عُرِفَ شَرْطُهَا وَتُوُفِّرَ ، وَجَبَ أَنْ تَحْدُثَ مِنْ جَدِيدٍ دَائِمًا وَبِالضَّرُورَةِ ، وَذَلِكَ حَسْبَ إِرَادَةِ الْعَالِمِ التَّجْرِيبِيِّ [535] . وَمَا إِنْكَارُ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ سِوَى إِنْكَارٍ لِلْعِلْمِ ذَاتِهِ [536] وَبِالْفِعْلِ ، فَإِنَّ الْعِلْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ سِوَى الشَّيْءِ الْمُحَدَّدِ وَالشَّيْءِ الْقَابِلِ لِلتَّحْدِيدِ ، فَإِنَّهُ يَجِبُ بِالضَّرُورَةِ التَّسْلِيمُ كَبَدِيهَةٍ بِأَنَّ كُلَّ ظَاهِرَةٍ هِيَ وَاحِدَةٌ فِي الشُّرُوطِ الْوَاحِدَةِ [537] ، وَأَنَّهُ حِينَمَا لاَ تَعُودُ الشُّرُوطُ وَاحِدَةً ، فَإِنَّ الظَّاهِرَةَ تَتَوَقَّفُ عَنْ أَنْ تَكُونَ وَاحِدَةً . فَهَذَا مَبْدَأٌ مُطْلَقٌ سَوَاءٌ تَعَلَّقَ الْأَمْرُ بِظَوَاهِرِ الْأَجْسَامِ الْجَامِدَةِ أَوْ ظَوَاهِرِ الْكَائِنَاتِ الْحَيَّةِ ؛ وَلاَ يُمْكِنُ لِتَأْثِيرِ الْحَيَاةِ أَنْ يُغَيِّرَ فِي الْقَضِيَّةِ شَيْئًا مَهْمَا كَانَ الرَّأْيُ فِيهِ . وَكَمَا قُلْنَا ، فَإِنَّ مَا يُسَمَّى بِالْقُوَّةِ الْحَيَوِيَّةِ [538] هِيَ عِلَّةٌ أُولَى تُمَاثِلُ جَمِيعَ الْقُوَى الْأُخْرَى مِنْ حَيْثُ إِنَّنَا لاَ نَعْرِفُ عَنْهَا شَيْئًا تَمَامًا . وَسَوَاءٌ سَلَّمْنَا أَوْ لَمْ نُسَلِّمْ بِأَنَّ هَذِهِ الْقُوَّةَ تَخْتَلِفُ اخْتِلاَفًا جَوْهَرِيًّا عَنِ الْقُوَى الْأُخْرَى الَّتِي تَتَحَكَّمُ فِي ظُهُورِ الْأَجْسَامِ الْجَامِدَةِ ، فَإِنَّ هَذَا لاَ يَهُمُّ . غَيْرَ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ هُنَاكَ حَتْمِيَّةٌ فِي الظَّوَاهِرِ الْحَيَّةِ الَّتِي تُنَظِّمُهَا ؛ لِأَنَّ بِدُونِهَا تَكُونُ قُوَّةً عَمْيَاءَ لاَ تَخْضَعُ لِقَانُونٍ ؛ وَهَذَا أَمْرٌ مُسْتَحِيلٌ .

534- المقصود بالبديهة التجريبية هو مبدأ الحتمية وهو مبدأ عقلي يلمس تجريبيا من خلال اكتشافنا للعلاقات الثابتة بين الظواهر . يقول " آينشطاين " : " إنه بدون الاعتقاد بأن هناك انسجاما داخليا في عالمنا هذا ، فإنه لا يمكن أن يقوم العلم . فهذا الاعتقاد سوف يظل دائما الدافع الأساسي للإبداع العلمي " .

535- وهذا من خلال مراقبته للظاهرة في أثناء الملاحظة المباشرة أو في أثناء التجريب .

536- لأنه لا معنى للعلم في غياب الأخذ بمبدأ الحتمية .

537- يعني بالشروط الأسباب .

538- وأمر القوة الحيوية كعلة أولى و كسبب ميتافيزيقي أمر غامض لا تؤكده التجربة العلمية لأنه يتفلت من كل نظام وحتمية .



وَمِنْ هُنَا ، يَنْتِجُ أَنَّ ظَوَاهِرَ الْحَيَاةِ لَيْسَتْ لَهَا قَوَانِينُهَا الْخَاصَّةُ إِلاَّ لِأَنَّ ثَمَّةَ حَتْمِيَّةً صَارِمَةً فِي شَتَّى الظُّرُوفِ الَّتِي تُشَكِّلُ شُـرُوطَ وُجُودِهَا أَوْ تُثِيرُ ظُهُورَهَا ؛ وَهَذَا أَمْرٌ وَاحِدٌ . وَلَكِنْ بِفَضْلِ التَّجْرِيبِ[539] فَقَطْ ، كَمَا كَرَّرْنَا ذَلِكَ مِرَارًا ، يُمْكِنُنَا فِي ظَوَاهِرِ الْأَجْسَامِ الْحَيَّةِ عَلَى غِرَارِ مَا يُمْكِنُنَا فِي ظَوَاهِرِ الْأَجْسَامِ الْجَامِدَةِ ، الْوُصُولُ إِلَى مَعْرِفَةِ الشُّرُوطِ الَّتِي تُنَظِّمُ الظَّوَاهِرَ وَتُمَكِّنُنَا مِنْ ثَمَّةَ ، مِنَ التَّحَكُّمِ فِيهَا .[540]

كلُودْ بِرْنَارْ[541]

أسئلة :

1- ضع النص في سياقه الفكري ممهدا للمشكلة المطروحة .

2- وضح كيف أن الإيمان بمبدأ الحتمية المطلق هو السبيل الوحيد لمحاربة الأفكار الميتافيزيقية المعيقة للتقدم العلمي ؟

3- لقد دخل التجريب ميدان الدراسات البيولوجية ، بيِّنْ الصعوبات التي واجهته ثم بعض ما حققه من اكتشافات .

4- اكتب فقرة تقارن فيها بين خصائص المنهـج التجريبي في علم البيولوجيا من جهة ، وخصائص المنهج التجريبي في العلوم الفيزيائية والكيميائية من جهة أخرى .

539- التجريب (L'expérimentation) يختلف عن التجربة (L'expérience) من حيث إن التجريب بناء إرادي وعمل تحدده شروط ووسائل يعده العالم في المخبر بمفهومه الواسع من أجل التحقق من فروضه ؛ والتجربة بمفهومها العام هي مختلف الخبرات التي يستقيها الإنسان من خلال حياته ، وهي في مفهومها العلمي بمجرد الحدث المخبري العلمي .

540- Claude BERNARD, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Garnier Flammarion Paris, 1966, p 109.

541- " كلود برنار " (1813-1878) عالم فيزيولوجي فرنسي وضع أهم أسس البحث العلمي في كتابه المشهور : مدخل إلى دراسة الطب التجريبي .

19- أَسْبَابُ الْخَطَأِ فِي كِتَابَةِ التَّارِيخِ

[هل معرفة المؤثرات المعيقة لتحقيق الموضوعية في تدوين الأحداث التاريخية ، كفيلة بتجاوز الذاتية ؟]

لَمَّا كَانَ الْكَذِبُ مُتَطَرِّقًا لِلْخَبَرِ [542] بِطَبِيعَتِهِ وَلَهُ أَسْبَابٌ تَقْتَضِيهِ ، فَمِنْهَا : التَّشَيُّعَاتُ [543] لِلْآرَاءِ وَالْمَذَاهِبِ ، فَإِنَّ النَّفْسَ إِذَا كَانَتْ عَلَى حَالِ الِاعْتِدَالِ فِي قَبُولِ الْخَبَرِ أَعْطَتْهُ حَقَّهُ مِنَ التَّمْحِيصِ وَالنَّظَرِ حَتَّى تَتَبَيَّنَ صِدْقَهُ مِنْ كَذِبِهِ ، وَإِذَا خَامَرَهَا تَشَيُّعٌ لِرَأْيٍ أَوْ نِحْلَةٍ ، قَبِلَتْ مَا يُوَافِقُهَا مِنَ الْأَخْبَارِ لِأَوَّلِ وَهْلَةٍ ، وَكَانَ ذَلِكَ الْمَيْلُ وَالتَّشَيُّعُ غِطَاءً عَلَى عَيْنِ بَصِيرَتِهَا عَنِ الِانْتِقَادِ وَالتَّمْحِيصِ ، فَتَقَعُ فِي قَبُولِ الْكَذِبِ وَنَقْلِهِ .

وَمِنَ الْأَسْبَابِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلْكَذِبِ فِي الْأَخْبَارِ أَيْضًا ، الثِّقَةُ بِالنَّاقِلِينَ ، وَتَمْحِيصُ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى التَّعْدِيلِ وَالتَّجْرِيحِ [544] .

وَمِنْهَا الذُّهُولُ [545] عَنِ الْمَقَاصِدِ ، فَكَثِيرٌ مِنَ النَّاقِلِينَ لَا يَعْرِفُ الْقَصْدَ بِمَا عَايَنَ أَوْ سَمِعَ وَيَنْقُلُ الْخَبَرَ عَلَى مَا فِي ظَنِّهِ وَتَخْمِينِهِ فَيَقَعُ فِي الْكَذِبِ .

وَمِنْهَا تَوَهُّمُ الصِّدْقِ وَهُوَ كَثِيرٌ ، وَإِنَّمَا يَجِيءُ فِي الْأَكْثَرِ مِنْ جِهَةِ الثِّقَةِ بِالنَّاقِلِينَ .

وَمِنْهَا الْجَهْلُ بِتَطْبِيقِ الْأَحْوَالِ [546] عَلَى الْوَقَائِعِ لِأَجْلِ مَا يُدَاخِلُهَا مِنَ التَّلْبِيسِ وَالتَّصَنُّعِ ، فَيَنْقُلُهَا الْمُخْبِرُ كَمَا رَآهَا وَهِيَ بِالتَّصَنُّعِ عَلَى غَيْرِ الْحَقِّ فِي نَفْسِهِ [547] .

---

[542] – الخبر هو الحدث التاريخي الذي يرويه الرواة ويبنيه المورخون .

[543] – التشيع ج. تشيعات مناصرة فئية أو مذهب .

[544] – التعديل والتجريح طريقة علمية يعتمدها الفقهاء ورواة الحديث والمؤرخون لفحص الخبر واختبار مصدره .

[545] – الذهول عن الشيء معناه السهو والتغافل والخروج عنه .

[546] – إن إخراج الخبر عن سياقه الأصلي أو الجهل بمقدماته من شأنه أن يودي إلى انزلاقات .

[547] – الحق في نفسه هو الحق في ذاته أي الذي لا يحتاج إلى براهين خارجية تشهد على صدقه ووجوده .

وَمِنْهَا تَقَرُّبُ النَّاسِ فِي الْأَكْثَرِ لِأَصْحَابِ التَّجِلَّةِ [548] وَالْمَرَاتِبِ بِالثَّنَاءِ وَالْمَدْحِ وَتَحْسِينِ الْأَحْوَالِ وَإِشَاعَةِ الذِّكْرِ بِذَلِكَ ، فَيَسْتَفِيضُ الْإِخْبَارُ بِهَا عَلَى غَيْرِ حَقِيقَةٍ ، فَالنُّفُوسُ مُولَعَةٌ بِحُبِّ الثَّنَاءِ وَالنَّاسُ مُتَطَلِّعُونَ إِلَى الدُّنْيَا وَأَسْبَابِهَا مِنْ جَاهٍ أَوْ ثَرْوَةٍ وَلَيْسُوا فِي الْأَكْثَرِ بِرَاغِبِينَ فِي الْفَضَائِلِ [549] وَلاَ مُتَنَافِسِينَ فِي أَهْلِهَا .

وَمِنَ الْأَسْبَابِ الْمُقْتَضِيَةِ لَهُ أَيْضًا ، وَهِيَ سَابِقَةٌ عَلَى جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ ، الْجَهْلُ بِطَبَائِعِ الْأَحْوَالِ فِي الْعُمْرَانِ ، فَإِنَّ كُلَّ حَادِثٍ مِنَ الْحَوَادِثِ ذَاتًا كَانَ أَوْ فِعْلاً [550] ، لاَ بُدَّ لَهُ مِنْ طَبِيعَةٍ تَخُصُّهُ فِي ذَاتِهِ يَعْرِضُ لَهُ مِنْ أَحْوَالِهِ ، فَإِذَا كَانَ السَّامِعُ عَارِفًا بِطَبَائِعِ الْحَوَادِثِ وَالْأَحْوَالِ فِي الْوُجُودِ وَمُقْتَضَيَاتِهَا [551] ، أَعَانَهُ ذَلِكَ فِي تَمْحِيصِ الْخَبَرِ عَلَى تَمْيِيزِ الصِّدْقِ مِنَ الْكَذِبِ . [552]

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بنِ خَلْدُونَ [553]

أسئلة :

1- حرر مقدمة تمهد فيها لدراسة هذا النص مبرزا طبيعة العلاقة التي تربط الحوادث التاريخية بالإنسان .

2- صنِّف العوائق المختلفة (الواردة في النص) التي تحول دون بلوغ الموضوعية في كتابة التاريخ ، ورتِّبها حسب أهميتها ثم حللها ، وعلق عليها .

3- ما هي باختصار ، الإجابة التي يقدمها الكاتب عن المشكلة ، وهـــل تفي بالمطلوب ؟

---

[548]- أصحاب الجاه والاعتبار .

[549]- الفضائل الخلقية والعلمية .

[550]- الحادث باعتباره شخصا مثلا ، أو باعتباره مصدرا لسلوكات كالأفعال والأقوال .

[551]- ويوضح المؤلف هذه الأسباب في عرضه لروايات خيالية ونقدها ، أشهرها ما حكاه " المسعودي " عن " الإسكندر " في مقدمته (ص ، 36) .

[552]- المقدمة ، مطلع الكتاب الأول ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ، (35-36) .

[553]- " ابن خلدون عبد الرحمن " (هو الأخ الأكبر لـــ"يحي " الذي كان كاتب الإنشاء في عهد " أبي حمو " سلطان تلمسان، و الذي قتل حسدا، و هو مؤلف "بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد")؛ و عبــد الرحمن هذا (1332-1406) مؤرخ و فيلسوف و رجل سياسي كتب في كل فنون عصره؛ من مؤلفاته كتاب العبر بمقدمته و ملحقه في التعريف بابن خلــدون، و كتاب "شفــاء السائل" في التصوف؛ و جاء في كتاب الإحاطة لابن الخطيب أنه ألف لباب المحصل (و هو محصل الفخر الرازي)، و شرح البردة للبوصيري، و مختصر رسائل محي بن عربي المتصوف.

20- دِرَاسَةُ الظَّاهِرَةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ

[هل يكفي اعتبار الظاهرة الاجتماعية شيئا حتى نُوفِّيها حقها من الموضوعية ؟]

إِنَّ عِلْمَ النَّفْسِ لَمْ يَنْشَأْ حَقِيقَةً إِلاَّ بَعْدَ أَنِ اهْتَدَى الْبَاحِثُونَ فِي نِهَايَةِ الْأَمْرِ ، إِلَى الْفِكْرَةِ الْآتِيَةِ وَهِيَ تِلْكَ الَّتِي تَقُولُ : إِنَّهُ مِنَ الْمُمْكِنِ لاَ بَلْ مِنَ الْوَاجِبِ ، أَنْ تُدْرَسَ حَالاَتُ الشُّعُورِ دِرَاسَةً " مَوْضُوعِيَّةً " بَدَلَ أَنْ تُدْرَسَ دِرَاسَةً " شَخْصِيَّةً " [554] أَيْ حَسْبَ وِجْهَةِ نَظَرِ شُعُورِ الْفَرْدِ الَّذِي تَمُرُّ بِهِ . فَتِلْكَ هِيَ إِذَنْ ، الثَّوْرَةُ الْكُبْرَى الَّتِي تَمَّتْ فِي هَذَا النَّوْعِ مِنَ الدِّرَاسَاتِ، وَلَيْسَتْ كُلُّ الْأَسَالِيبِ الْخَاصَّةِ وَالطُّرُقِ الْحَدِيثَةِ الَّتِي زَادَتْ ثَرْوَةَ عِلْمِ النَّفْسِ إِلاَّ تِلْكَ الْوَسَائِلَ الْمُخْتَلِفَةَ الَّتِي اسْتَعَانَ بِهَا الْبَاحِثُونَ عَلَى تَحْقِيقِ هَذِهِ الْفِكْرَةِ الْأَسَاسِيَّةِ عَلَى أَكْمَلِ وَجْهٍ مُمْكِنٍ. وَهَذَا هُوَ نَفْسُ التَّقَدُّمِ الَّذِي يَنْبَغِي تَحْقِيقُهُ فِي عِلْمِ الاجْتِمَاعِ . فَإِنَّهُ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَى الْبَاحِثِ فِي هَذَا الْعِلْمِ ، أَنْ يَنْتَقِلَ مِنْ مَرْحَلَةِ النَّظَرِ الشَّخْصِي الَّتِي لَمْ يَتَجَاوَزْهَا حَتَّى الْآنَ ، إِلَى مَرْحَلَةِ النَّظَرِ " الْمَوْضُوعِي " . [555]

وَلَكِنَّا نَرَى مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى ، أَنَّ الانْتِقَالَ مِنَ الْمَرْحَلَةِ الْأُولَى إِلَى الْمَرْحَلَةِ الثَّانِيَةِ ، أَسْهَلُ تَحْقِيقًا فِي عِلْمِ الاجْتِمَاعِ مِنْهُ فِي عِلْمِ النَّفْسِ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الظَّوَاهِرَ النَّفْسِيَّةَ تَبْدُو فِي وَاقِعِ الْأَمْرِ، لِمُلاَحَظَتِنَا عَلَى أَنَّهَا أَشْيَاءُ دَاخِلِيَّةٌ بِطَبِيعَتِهَا بِحَيْثُ لاَ يُمْكِنُ فَصْلُهَا عَنِ الشَّخْصِ الَّذِي يَشْعُرُ بِهَا . وَلَمَّا كَانَ تَعْرِيفُنَا لِهَذِهِ الظَّوَاهِرِ سَالِفَةِ الذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا دَاخِلِيَّةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَرْدِ الَّذِي يَشْعُرُ بِهَا ، فَإِنَّهُ يُخَيَّلُ إِلَيْنَا أَنَّنَا لاَ نَسْتَطِيعُ دِرَاسَتَهَا مِنَ الْخَارِجِ إِلاَّ إِذَا أَجْبَرْنَاهَا عَلَى أَنْ تَكُونَ كَذَلِكَ . وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَدْرُسَ هَذِهِ الظَّوَاهِرَ دِرَاسَةً خَارِجِيَّةً "

---

[554] - لقد سبقت محاولة دراسة الحالات النفسية بصورة موضوعية أو شبه موضوعية ، مساعي الاهتمام العلمي بالظواهر الاجتماعية . وهي محاولة كان القصد منها تجريد الدراسة من الطابع الذاتي الذي يهيمن على الباحث النفساني كإنسان .

[555] - لقد استوحى علماء الاجتماع المبدأ المنهجي في اعتبار الظواهر الاجتماعية ظواهر مستقلة عن ميول الأفراد وأحاسيسهم واعتقاداتهم من مبادرات الباحثين السيكولوجيين ، على الرغم من صعوبة الاقتراب من الحادثة النفسية .

موضوعية " [556] ، فإنه لا يجب علينا فقط ، أن نبذل جهدا كبيرا في تجريدها من حالات الشعور الشخصي ، بل لا بد لنا أيضا ، من الاستعانة على ذلك ، بطائفة كبيرة من الأساليب والحيل [557] . وليس الأمر كذلك ، فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية ؛ وذلك لأنها تنطوي بصفة مباشرة وطبيعية جدا ، على جميع خواص الأشياء الخارجية [558] . فإن القانون يوجد مدونا في مجموعاته الخاصة به ، كما أن حوادث الحياة اليومية توجد مسجلة في أرقام جداول الإحصاء ، أو الآثار التاريخية ، أو في أنواع الزي ، أو في معايير الذوق الأدبي فيما يتعلق بالآثار الفنية . وتميل الظواهر الاجتماعية بطبيعتها إلى خلق كيان خاص بها خارج شعور الأفراد ؛ وذلك لأنها تسيطر على شعور كل فرد منهم [559] ، ولذا ، فلسنا في حاجة إلى الافتنان في التمثيل بطبيعة هذه الظواهر حتى نتمكن من ملاحظتها على أنها أشياء خارجة عن شعورنا [560] .

إيميل دوركايم [561]

---

[556] – إن مفهوم " الموضوعية " يختلف تطبيقها من العلوم التجريبية إلى العلوم الإنسانية ؛ من أكبر خصائص " الموضوعية " في مجال هذه العلوم الأخيرة ، عدم إهمال التعاطف مع موضوع الدراسة وكذا السعي إلى فهمه من الداخل النفسي والثقافي .

[557] – ومن هذه الحيل ، الاستبطان (تحليل الذات لذاتها في أثناء الحالة النفسية) والمماثلة (قياس الذات بشبيهها) .

[558] – لقد نبه " دوركايم " في كتابه " قواعد المنهج " أكثر من مرة بأنه " يجب دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها (أشياء) " ؛ أي يجب دراستها بنفس الطرائق المستعملة في الظواهر الطبيعية مع الاحتفاظ بخصائصها الجوهرية وقوانينها الخاصة . إنها توجد خارج شعور الأفراد .

[559] – يقول " دوركايم " : " لست مجبرا على استخدام اللغة الفرنسية كأداة للتخاطب مع أبناء وطني ؛ ولست مضطرا إلى استخدام النقود الرسمية . ولكني لا أستطيع إلا أن أتكلم هذه اللغة وإلا أن أستخدم هذه النقود . ولو حاولت التخلص من هذه الضرورة لباءت محاولتي بالفشل المحض " (قواعد المنهج ، ص ، 52) .

[560] – إميل دوركايم ، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ترجمة محمود قاسم ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1961 ، ص ، (94-95) .

[561] – عالم اجتماعي فرنسي (1858- 1917) أحد مؤسسي علم الاجتماع بعد " ابن خلدون " صاحب علم العمران . يرجع الظواهر الخلقية إلى الظواهر الاجتماعية التي يعتبرها مستقلة عن الشعورات الفردية للناس . من أعماله المشهورة ، تقسيم العمل الاجتماعي ، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، الانتحار .

أسئلة :

1- أُرسُمْ جدوَلا وقسِّمه إلى واديْن ، أحدهما خاص بمميزات الظاهرة النفسية ، و الآخر خاص بمميزات الظاهرة الاجتماعية ، واذكرها على أســاس التقابل والمقارنة بين الطرفين .

2- اذكر ملامح المقاربة المنهجية الخاصة بدراسة الظاهرة الاجتماعية .

3- هل ترى أن الظاهرة الاجتماعية مجرد أشياء ؟ أليست مشحونة ببصمات نفسية وقيم ثقافية محددة ؟

21- اَلْعِلْمُ وَتَهْذِيبُ الْعَقْلِ

[كيف يمكن للعلوم تطويع العقل وتكييفُه مع المستجدات مع الإشارة إلى أنه جملة من المبادئ الثابتة والمطلقة ؟]

إِنَّ الْعِلْمَ فِي الْجُمْلَةِ ، يُهَذِّبُ الْعَقْلَ وَيُعَلِّمُهُ [562] . وَمِنْ وَاجِبِ الْقَوْلِ أَنْ يُطِيعَ الْعِلْمُ أَيِ الْعِلْمُ الْأَكْثَرُ تَطَوُّرًا ، اَلْعِلْمَ التَّطْوِيرِيَّ . [563] وَلَيْسَ لِلْعَقْلِ الْحَقُّ فِي تَعْظِيمِ تَجْرِبَةٍ مُبَاشِرَةٍ وَتَكْبِيرِهَا ؛ بَلْ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ ، مِنْ وَاجِبِهِ أَنْ يَتَوَازَنَ مَعَ التَّجْرِبَةِ [564] الْمَبْنِيَّةِ بِغِنًى شَدِيدٍ . وَفِي كُلِّ الظُّرُوفِ ، لاَ بُدَّ لِلْفَوْرِيِّ الْمُبَاشِرِ [565] مِنْ إِخْلاَءِ الْمَكَانِ أَمَامَ الْمَبْنِيِّ .

---

[562]- العلم يتعهد العقل بالتربية والتقويم والتصويب والتوجيه لأن هذا العقل قد تتصلب فيه تصورات جاهزة وعدم التنازل عنها قد يتسبب في تشويه البحث الموضوعي الصحيح .

[563]- العلم الأكثر تطورا هو في هذا السياق العلم الذي قطع أشواطا في الاكتشاف ومرت عليه السنون ؛ والعلم التطويري هو الذي يشكل دائما الدفعة الجديدة للبحث والاستكشاف .

[564]- التجربة التي يبنيها العلم ويثريها .

[565]- إن الانطباعات والإحساسات أو مجرد ملاحظات عابرة لا تشكل السبيل المودي إلى الحقيقة العلمية .



وَغَالِبًا مَا يُكَرِّرُ " دِيتُوش " : [566] إِذَا كَانَ عِلْمُ الْحِسَابِ قَدْ تَكَشَّفَ ، مِنْ خِلاَلِ تَطْوِيرَاتٍ بَعِيدَةٍ ، أَنَّهُ مُتَنَاقِضٌ ، فَمِنَ الْمُمْكِنِ إِصْلاَحُ الْعَقْلِ لِإِزَالَةِ التَّنَاقُضِ ، وَالْحِفَاظ مَعَ ذَلِكَ ، عَلَى سَلاَمَةِ عِلْمِ الْحِسَابِ . لَقَدْ قَدَّمَ عِلْمُ الْحِسَابِ مِنَ الْبَرَاهِينِ عَلَى الْفَعَالِيَّةِ وَالدِّقَّةِ وَالتَّمَاسُكِ مَا يَكْفِي لِلْقَوْلِ بِعَدَمِ إِمْكَانِ الْحُلْمِ بِالتَّخَلِّي عَنْ نِظَامِهِ وَانْتِظَامِهِ . فَفِي مُوَاجَهَةِ تَنَاقُضٍ مُفَاجِئٍ ، وَبِكَلاَمٍ أَدَقَّ فِي مُوَاجَهَةِ الضَّرُورَةِ الْمُفَاجِئَةِ لِاسْتِعْمَالٍ تَنَاقُضِيٍّ لِعِلْمِ الْحِسَابِ ، قَدْ تُطْرَحُ مَسْأَلَةٌ [567] ، لاَ عِلْمُ الْحِسَابِ [...] .

إِنَّ عِلْمَ الْحِسَابِ غَيْرُ مُؤَسَّسٍ عَلَى الْعَقْلِ . إِنَّمَا عَقِيدَةُ الْعَقْلِ هِيَ الْمُؤَسَّسَةُ عَلَى عِلْمِ الْحِسَابِ الْأَوَّلِيِّ . فَقَبْلَ تَعَلُّمِ الْعَدِّ لَمْ أَكُنْ أَعْرِفُ قَطُّ مَا هُوَ الْعَقْلُ [568] . وَبِوَجْهٍ عَامٍّ ، يَتَوَجَّبُ عَلَى الْعَقْلِ أَنْ يَخْضَعَ لِشُرُوطِ الْعِلْمِ . يَجِبُ أَنْ يَتَعَبَّأَ وَيَتَحَرَّكَ حَوْلَ تَوْلِيفَاتٍ [569] تَتَوَافَقُ مَعَ جَدَلِيَّاتِ الْعِلْمِ . فَمَاذَا يُمْكِنُ لِوَظِيفَةٍ مَا أَنْ تَكُونَ بِدُونِ فُرَصِ الْعَمَلِ [570] ؟ وَمَاذَا يُمْكِنُ لِعَقْلٍ أَنْ يَكُونَ بِدُونِ فُرَصِ التَّعَقُّلِ وَالتَّدَبُّرِ الْعَقْلِيِّ ؟ إِذَنْ ، يَجِبُ عَلَى تَهْذِيبِ الْعَقْلِ أَنْ يُفِيدَ مِنْ كُلِّ فُرَصِ التَّعَقُّلِ . يَتَوَجَّبُ عَلَيْهِ الْبَحْثُ عَنْ تَنَوُّعِ الْمُعَاقَلاَتِ [571] أَوْ بِكَلاَمٍ أَفْضَلَ عَنْ تَبَايُنَاتِ التَّعَقُّلِ . وَالْوَاقِعُ ، أَنَّ تَبَايُنَاتِ التَّعَقُّلِ هِيَ لِلْآنَ كَثِيرَةٌ فِي عُلُومِ الْهَنْدَسَةِ وَالْفِيزِيَاءِ؛ وَهِيَ كُلُّهَا مُتَكَافِلَةٌ مَعَ جَدَلِ الْأُسُسِ الْعَقْلِيَّةِ ، مَعَ نَشَاطِ فَلْسَفَةِ الرَّفْضِ [572] . يَجِبُ تَقَبُّلُ

---

[566] – يؤكد " ديتوش " (Jean-Louis Destouches) على أهمية الثقة بالعلم مهما تقادم به الزمان بالمقارنة مع العقل بمفهومه الفلسفي لدى العقلانيين ؛ إن العقل مهما أوتي من عبقرية ، يبقى دائما مفتوحا على ما تجود به البحوث العلمية المختلفة .

[567] – تطرح على بساط المناقشة مثلا، قضية تصور المكان ، لا علم الهندسة كعلم .

[568] – لأن العقل يتشكل من تقدم العلوم وازدهارها .

[569] – توليفات أي تأليفات .

[570] – فالعمل والميدان والتعامل مع الأشياء كل ذلك يشكل العقل والنظر لا العكس .

[571] – إن الاحتكاك بالواقع يدعو العقل إلى تنشيط استعداداته الذهنية وتهذيبها للانطباق معه .

[572] – وهي فلسفة ترفض الاعتراف بصلابة الشروط العقلية للتفكير وإنكار قابليته للانسجام مع تغير الواقع الحسي . وهنا يدعو " بشلار " إلى بناء فلسفة جديدة تتماشى والاكتشافات الجديدة .

الْعِبْرَة مِنْ ذَلِكَ كُلِّه . وَمَرَّةً أُخْرَى ، يَتَوَجَّبُ عَلَى الْعَقْلِ أَنْ يَخْضَعَ لِلْعِلْمِ . فَالْهَنْدَسَةُ وَالْفِيزِيَاءُ وَعِلْمُ الْحِسَابِ عُلُومٌ كُلُّهَا ؛ وَالْعَقِيدَةُ السَّلَفِيَّةُ الْقَائِلَةُ بِعَقْلٍ مُطْلَقٍ وَثَابِتٍ ، مَا هِيَ إِلاَّ فَلْسَفَةٌ . إِنَّهَا فَلْسَفَةٌ بَالِيَةٌ وَبَائِدَةٌ .[573]

غَاسْتُون بَشْلاَرْ[574]

أسئلة :

1- مهد للنص بعرض كلمة حول العقل النظري (المجرد) والعقل العلمي (التجريبي) .

2- بين العقل كمصدر للمبادئ المنطقية والعلم بمفهومه التجريبي تأثير جدلي ؛ ومع ذلك ، فكيف يمكن للعقل أن يراجع نفسه مع تقدم الاكتشافات العلمية ويفيد من خبرات أهلها ؟

3- ما هي فلسفة الكاتب التي يمكن استشفافها من خلال مضمون النص ، وما هي فائدتها ؟

573- غاستون بشلار ، فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، ط. 1، دار الحداثة للطباعة والنشر، لبنان، 1985، ص، (164-167) .

574- فيلسوف فرنسي اختص بفلسفة العلوم (1884-1962) ؛ من أهم ما ألف ، الروح العلمية الجديدة ، وفلسفة الرفض ، وتكوين الروح العلمية .

22- اَلاسْتِنْسَاخُ

[لماذا يثير الاستنساخ سخط الكثير من العلماء والفلاسفة ورجال الدين ؟

أليس إبداعا يستحق التشجيع ؟

ولكن هل كل إبداع يشع منه بالضرورة ، الخير والصلاح ؟]

اَلْبُحُوثُ الْعِلْمِيَّةُ الَّتِي يَقُومُ بِهَا الْعُلَمَاءُ فِي زَمَانِنَا هَذَا ، قَدْ تَخَطَّتْ سُنَنَ الطَّبِيعَةِ ، وَحَادَتْ بِهَا عَنْ طَرِيقِهَا الْمَشْرُوعِ . فَبَدَلاً مِنْ أَنْ تُقَابِلَ الْخَلاَيَا الْجِنْسِيَّةُ بَيْنَ ذُكُورِ النَّوْعِ وَإِنَاثِهِ لِتُؤَدِّيَ إِلَى إِنْتَاجِ ذُرِّيَّةٍ جَدِيدَةٍ ، يُمْكِنُ أَنْ تَنْشَأَ الذُّرِّيَّةُ مِنْ خَلاَيَا الْمَخْلُوقِ الْجَسَدِيَّةِ لاَ الْجِنْسِيَّةِ[575] .

إِنَّ بُلُوغَ هَذَا الْهَدَفِ قَدْ يَدْعُو إِلَى الْفَزَعِ حَقًّا . فَهَذَا يَعْنِي أَنَّ الإِنْسَانَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَنْسَخَ مِنْ ذَاتِهِ نُسْخَةً جَدِيدَةً هِيَ صُورَةٌ طِبْقَ الأَصْلِ مِنْهُ بِحَيْثُ لاَ نَسْتَطِيعُ أَنْ نُفَرِّقَ بَيْنَ ذَاتِهِ الْبِيُولُوجِيَةِ الْقَدِيمَةِ ، وَذَاتِهِ الْجَدِيدَةِ ، اَللَّهُمَّ إِلاَّ بِالْفَتْرَةِ الزَّمَنِيَّةِ الَّتِي تَفْصِلُ بَيْنَ هَذَا وَذَاكَ .

وَلِكَيْ نُوَضِّحَ أَكْثَرَ ، نَقُولُ : إِنَّ " زَيْدًا " مِنَ النَّاسِ قَدْ يُبْعَثُ مَرَّةً أُخْرَى عَلَى الأَرْضِ بِخَلِيَّةٍ وَحِيدَةٍ مِنْ جِسْمِهِ . وَكَأَنَّمَا ذَاتُهُ الْبِيُولُوجِيَةُ قَدْ عَادَتْ مَرَّةً أُخْرَى فِي الزَّمَانِ إِلَى الْوَرَاءِ وَبِحَيْثُ يَرَى نَفْسَهُ ، وَكَأَنَّمَا هُوَ قَدْ عَادَ طِفْلاً فَصَبِيًّا فَشَابًّا بِكُلِّ صِفَاتِهِ الَّتِي نَشَأَ عَلَيْهَا قَبْلَ ذَلِكَ . ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ الَّذِينَ يُعَاصِرُونَ شَخْصِيَّةَ " زَيْد " الْمُتَقَدِّمَةَ فِي الْعُمُرِ ، وَشَخْصِيَّتَهُ الْحَدِيثَةَ الأَصْغَرَ عُمْرًا ، سَوْفَ تَنْتَابُهُمْ[576] الْحَيْرَةُ وَالارْتِبَاكُ عِنْدَمَا يَرَوْنَ هَذَا صُورَةً مُصَغَّرَةً مِنْ ذَاكَ ، أَوْ كَأَنَّمَا هُمَا تَوْأَمَانِ مُتَطَابِقَانِ وَمُتَشَابِهَانِ تَمَامًا ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْفَتْرَةَ الزَّمَنِيَّةَ

---

[575]- وإنتاج الذرية الجديدة بهذا الأسلوب غير الطبيعي يدعوه العلماء والفلاسفة اليوم ، بالاستنساخ ؛ وهو أسلوب يثير سخط رجال الدين ومفكري الأخلاق ، لأنه يخالف الخلقة البشرية ويحارب المألوف البيولوجي والاجتماعي .

[576]- تنتابهم أي تأخذهم و تستولي عليهم .

التي تفصل بين عمريهما قد تكون ثلاثين أو أربعين عامًا ، لا كما هو الحال بين ولادة توأمين متطابقين يفصل بين مولدهما عدة دقائق أو ساعات[577] [...] .

إن الناموس الطبيعي[578] لإنتاج ذريات من البشر لا يختلف عن ذلك الذي يحدث في القرود والحمير والفئران والضفادع والحشرات ، أو حتى في النبات . فكل هذه الكائنات تنشأ عن عمليات تلقيح تتم بين ذكور النوع وإناثه . وفيها تندمج أنوية الخلايا الجنسية الذكرية (الحيوانات المنوية للحيوان ، وحبوب اللقاح في النبات) بأنوية الخلايا الجنسية الأنثوية (البويضات) . ومن هذا الاندماج بين أنوية الخلايا الجنسية للنوع الواحد ، تنتج ذريات جديدة تحمل صفات أبويها . وبهذا يختلف البشر بشرًا ، والقطط قططًا ، والباذنجان باذنجانًا ، إلخ .

وبالرغم من أن البشر بشر ، إلا أنهم ليسوا جميعًا نسخًا مكررة بعضهم من بعض . فاختلاف سحناتهم[579] وأصواتهم وألوانهم وبصماتهم وفصائل دمائهم وبروتيناتهم وطباعهم وأمزجتهم ، هو خير دليل على ما نقول . وبهذا نستطيع أن نفرق بين " زيد " و " عبيد " ، أو " زينب " و " فاطمة " . والذي يحكم عدم التكرار بين صفات البشر أو أي كائن آخر هي عوامل وراثية محددة تكمن في أنوية الخلايا الجنسية للنوع الواحد . فخلطها يؤدي إلى عدم تكرار ما ينتج منها على الإطلاق . وبهذا ، يحتفظ كل فرد بصفات كثيرة جدًا تميزه عن غيره . وقد يحدث بعض التشابه بين أفراد العائلة الواحدة ، لكنه ليس تشابهًا مطلقًا ، لأن الظاهر هنا ، غير الباطن . والباطن هو الأساس ، والأساس ينصب على البروتينات[580] . ويتضح لنا ذلك أعظم اتضاح عند عملية زرع عضو أو نسيج من إنسان

---

577 – هذا إذا تعلق الأمر بنسخة واحدة فقط ، فكيف لو تعددت النسخ في وقت واحد وقد بلغت غاية التطابق ؟

578 – أي القانون أو القاعدة الطبيعية .

579 – السحنات ج. سحنة وهي الهيئة والبشرة .

580 – البروتينات (Les protéines) هي الهيوليات أي المواد الأولى التي تتركب من سلسلة طويلة من الحوامض الأمينية (Les acides aminées)



فِي إِنْسَانٍ آخَرَ ، حَتَّى وَلَوْ كَانَا أَخَوَيْنِ أَوْ أُخْتَيْنِ ، إِذْ تَبْرُزُ أَجْهِزَةُ الْمَنَاعَةِ فِي الْأَجْسَامِ الْحَيَّةِ، وَتُحَارِبُ الْجُزْءَ الْمَزْرُوعَ حَتَّى تُبِيدَهُ[581] . وَسِرُّ ذَلِكَ لا يَخْفَى عَلَى لَبِيبٍ ، فَبُرُوتِينَاتُ جِسْمِي غَيْرُ بُرُوتِينَاتِ جِسْمِكَ ، وَغَيْرُ بُرُوتِينَاتِ جِسْمِ أَيِّ إِنْسَانٍ آخَرَ مُنْذُ أَنْ جَاءَ جِنْسُنَا عَلَى هَذَا الْكَوْكَبِ ، إِلَى أَنْ يَرِثَ اللهُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا . " وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ "[582] . وَاخْتِلَافُ الْأَلْوَانِ أَوْ أَيَّةِ صِفَةٍ أُخْرَى ، إِنَّمَا تَحْكُمُهَا خُطَطٌ وِرَاثِيَّةٌ وَبُرُوتِينِيَّةٌ . وَهِيَ عَلَامَاتٌ دَالَّةٌ عَلَى قُدْرَةِ " الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى "[583] [584] .

عَبْدُ الْمُحْسِنِ صَالِحٌ[585]

أسئلة :

1- ما الاستنساخ ؟ ولماذا يخيف رجال الدين والأخلاق بوجه أخص ؟

2- هل هذا الاكتشاف الجديد يُعلي من شأن العلم أم يحط من قدره ؟ وهل عواقبه تابعة للعلم أم للإنسان ؟

3 – إذا كان لا بد من أن تشارك في تطوير العلم في هذا السياق ، مع الحفاظ على كرامة الإنسان وقيمه السامية ، فما سيكون موقفُك ؟ عبِّر عنه في كلمات مختصرة .

---

[581]- تبيده أي تقضي عليه .

[582]- الروم ، 22 .

[583]- الأعلى ، (2-3) .

[584]- عبد المحسن صالح ، التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان ، ط . 2 ، مطابع دار القبس ، الكويت ، 1984 ، ص ، (49-53)، وما بعدها .

[585]- " عبد المحسن صالح " مفكر مصري معاصر ، يعمل حاليا رئيسا لقسم صحة البيئة بجامعة الإسكندرية ، متخصص في علم الكائنات الدقيقة ؛ من مؤلفاته ، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة ، الميكروبات والحياة ، التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان .

الإشكالية السادسة: في قضايا فلسفية

إن حركةَ التّنافُر والتّجاذب التي تحكم حياة الناس ، قد تطغى عليها مظاهرُ العنف واللاتسامح حيث تضطرب حدودُ الحرية والمسؤولية، وتفتر العلاقة التكاملية التي تجمع بين هذا الأنا وذاك . فكيف إذن ، يطمح الناس والحالة هذه، إلى العيش في ظل عولمة يعود فيها الشّتاتُ إلى شمله ؟

23– اكتشاف الأنا

[–« إذا كنتُ لا أستطيعُ أن أشُكَّ في شكّي ،

– فإنيّ على الأقل، مُتيقّنٌ بِأنني أشُكُّ ؛

– و إذا كنتُ على وعْيٍ بأنني أشك ،

– فأنا أفكر دائما ؛

– و كوني أفكر دائما ، هي قاعدة صلبة لا أَحِيدُ عنها

– لأنها إثبات لوجودي ، ولأنها في غاية الوضوح» .

كيف يمكنُ ممارسةُ هذا الانتقال من الشك إلى إثبات الوجود ؟]

«لمّا حَكمْتُ بأنّني كُنتُ عُرضَةً لِلزَّلَلِ[586] مِثلَ غيْرِي، نَبَذتُ في ضِمْنِ الباطِلاتِ كُلَّ الحُجَجِ التي كُنتُ اَعتَبِرُها من قَبْلُ فِي البُرهان[587]؛ ثُمَّ لما رَأيْتُ أن نفْسَ الأفكارِ، التي تكُونُ لنا فِي اليَقَظة، قدْ تَرِدُ علينا أيضا، ونَحْنُ نِيامٌ، دون أنْ تَكُونَ واحدةٌ منها إذْ ذاك حقيقيَّةً[588]، اعْتزَمْتُ أنْ أرَى أن كلَّ الأمورِ التي دَخلَتْ إلى عَقْلي لم تَكُنْ أقربَ إلى الحَقِيقَةِ من خيالاتٍ[589]. ولكنْ سُرْعَانَ ما لاحَظتُ أنه، بَيْنما كُنتُ أُرِيدُ أن أعتَقِدَ أنَّ كلَّ شيءٍ باطلٌ،

---

[586]– أي عرضة للانحراف والخطأ.

[587]– وما دمت معرّضا للخطــأ، تقرّر لديّ أن أطرح كل ما كنت اعتبره معرفة برهانية، وأرميه في سلة الباطل. وهذا أمر طبيعي، لأنني صار عندي الأمر الاعتقادي موضع التباس بين الصحيح والباطل.

[588]– الفرق لدى ديكارت بين الحلم واليقظة في حظهما من الحقيقة، "أن الذاكرة لا تستطيع أن تصل الأحلام بعضها مع بعض ومع مجرى حياتنا، كما هو شأنها في أصل الأشياء التي تحصل لنا ونحن في اليقظة". (التأملات، السادسة). وينتج من هذا، بأنه إذا كانت الفكرة التي آخذ بها وأنا في اليقظة، قد تردُني وأنا في النوم، فماذا بقي من فرق بين الحقيقة والخيال؟

[589]– وعلى هذا الأساس، أضحى من الشرعي بالنسبة إليّ، أن أعتبر كل ما وصلني من معرفة و كل ما وردني من إدراكات، مجرّدَ خيالات ومجرد باطل.

فَقَدْ كان حَتْماً بالضرورة، أن أكونَ — أنا صاحِبَ هذا التفكير[590] — شيْئا من الأشْياء؛ ولَمّا انْتَبَهْتُ إلى أن هذه الحقيقة: "**أنا أُفكّرُ، إذن أنا موجودٌ**"[591]، كانت من الثّباتِ و الوَثاقة (واليَقينِ) بحَيْثُ لا يَستطيعُ اللاأدْريُّون[592] زَعْزَعَتَها، بكُلِّ ما في فُروضِهم[593] من شَطَطٍ[594] بالِغٍ، حَكَمْتُ أنّي أسْتطيعُ مُطمئِناً، أنْ آخُذَها مَبدأً أوّلَ للفلسفة[595] التي أتَحَرّاها.

ثم لَمّا اختَرْتُ بِانْتِباه[596] ما كُنْتُ عليه، و رأيْتُ أنّي قادِرٌ على أن أفْرِضَ، أنه لم يَكُنْ لي أيُّ جِسْمٍ، و أنّه لم يَكُنْ هُناك أيُّ عالَمٍ، ولا أيُّ حَيِّزٍ أشْغَلُه[597]، ولَكِنّني لستُ بِقادِرٍ مِن

---

[590]- وفي هذه الحالة التي قررت نبذ كلّ هذه المكتسبات المعرفية، تبيَّن لي بأن هناك أمرا لا يمكن أن يكون باطلا ولا أضغاث أحلام؛ وهذا الأمر هو أنني (أنا) فعلا، أفكر و(أنا) شيء من الأشياء أو كائن من الكائنات.

[591]- يقول " ديكارت " : عن معنى التفكير: "إنني شيء مفكر، وما هو هذا الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك، ويفهم، ويثبت، وينفي، ويريد، ولا يريد، ويتخيل أيضا، ويحس" (التأملات الثانية). فقبل أن يكتشف في قرارة نفسه بأنه موجود، تفطّن بأنه يشك، والشك تفكير، ولا يمكن لمن يفكر ألا يكون موجودا.

و هذا ليس قياسا حيث يُضمر " ديكارت " مقدمته الكبرى وهي "**وكل مفكر موجود**"، لأنه مبدأ؛ ومبدؤه هذا إنما هو بداهة فرضت نفسها، لأن الذي يشك لا يمكنه أن يشك في شكه لأنه حقيقةٌ واضحة لا يتيسر الهروبُ منها.

[592]- اللاأدْرية (Agnosticisme) وهو المذهب الذي يزعم بأن أي موضوع غير قابل للمعرفة لا يمكن للإنسان بلوغُه على الإطلاق؛ وبأن أنصاره يعتبرون الميتافيزيقا أي الماورائيات أمرا غير مُجد. وهذا أمر مفهوم لديهم، لأنه إذا كانت العين لا ترى نفسها وأن المعدة لا تهضم نفسها، فكذلك الفكر لا يمكن في مذهبهم، أن يفكر في نفسه. والكلمة التي يستعملها " ديكارت " هي : (Les sceptiques).

[593]- الفروض هي المسلمات و المفترضات.

[594]- الشطط هو ردُّ الحق ورفضه، وهذا موقف تمليه عليهم الفرضيات التي يعتقدون فيها الصدق، وهي طرح كلّ إمكانية في الوصول إلى معرفة ما لا يقبل المعرفة.

[595]- لفلسفة " ديكارت " منطلق لا يَعتورُهُ شك ولا يساوره ريب، وهو (أنني أنا الآن لا غيري، أمارس التفكير، وممارسة التفكير وجود، يفرض نفسه بالضرورة).

[596]- بانتباه، أي عن وعي وشعور عميقين.

[597]- فبالإمكان بعد هذه الحالة من الانتباه، أن أشك في كوني جسما، وبأنني أشغل مكانا في العالم الخارجي، ولكن ما أبعدني عن الشك في أنني هو أنا وبأنني أنا أفكر. فوجودي الحقيقي ليس في كوني جسما ولا في كوني كائنا مثل الكائنات الماثلة في الطبيعة؛ إنه تفكير وما يترتب عنه من وعي لوعيي وشعور ذاتي بذاتي.

أجْلِ هذا، على أن أفرضَ، أنّني لم أكُنْ مَوجُودًا، بَلْ على نَقيضِ ذلك، فإنَّ نفسَ كَوْني أُفكِّرُ في الشَّكِّ في حقيقةِ الأشْياءِ الأُخرَى، يَسْتَتبعُ استِبَاعًا جِدُّ واضحٍ وجدُّ يَقينِيٍّ أنّني كُنتُ مَوْجُودًا[598]؛ في حينِ أنه لو كَفَفْتُ عن التّفكيرِ وحدَه، وكان كلُّ ما بَقِيَ مِمَّا فَرَضْتُهُ حَقًّا، لم يَكُنْ لي مُسَوِّغٌ للاعْتِقادِ بأنّني كُنتُ مَوْجُودًا.

ولقد عَرَفتُ من ذلك، أنني كنتُ جَوْهَرًا[599]، كلُّ مَاهِيَّته[600] أو طبيعَته لَيْست إلا أنْ يُفكِّر؛ ولأجْلِ أنْ يَكونَ مَوْجُودا، فإنه ليس في حَاجةٍ إلى أيِّ مَكان، ولا يَعتَمِدُ على أيِّ شيءٍ مادِّيٍّ بحيث إنَّ الإنّيَّةَ[601] أي (النفسَ) التي أنا بِهَا، هي مُتمايِزَةٌ تمامَ التَّمايُز عن الجِسْمِ، بل وهي أيْسَرُ أنْ تُعرَفَ؛ وأيضا، لوْ لَمْ يَكنِ الجِسمُ مَوجودا البَتّةَ، لكانَتِ النفْسُ مَوجودَةً كما هي بِتَمَامِها».[602]

ديكارت[603]

[598]– والحقيقة أن " ديكارت " لا يعتقد أنه اكتشف وجوده، لأنه منذ اللحظة التي كان يمارس فيها الشك أي التفكير كان حقيقة موجودا. ومَن يحاول من الشكاك أن يرفض أنه يشك، يتنازع مع نفسه، لأن الشك هو نفسه تفكير. فالفكر إذن مدخل إلى الوجود لا بل هو الوجود الحقيقي.

[599]– يميز " ديكارت " بين الجوهر المفكر وهو النفس والجوهر المتحيز وهو الجسم.

[600]– يرادف بين الماهية و الطبيعة.

[601]– فالوعي بالأنا (Le moi) هو وعي بالوجود حتى وإن لم يتقمص جسما أو يشغل حيِّزا. ويترجم بعض الفلاسفة الإنّيَّة كما هي عند ابن سينا، بلفظ (Ipséité).

[602]– ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري الهيئة المصرية للكتاب، 1985، القسم الرابع، ص، (212-218).

[603]– هو روني ديكارت أبو الفلسفة الحديثة (1596–1650) ، وعالم في الرياضيات والفيزياء ؛ اشتهر بثورته على القديم في مجال المنهج وطرح القضايا الفكرية ؛ وكان شغفه بالبحث كبيرا إلى درجة أنه فضل حياة العزوبة على الزواج ، مما اضطره إلى العيش في الخلوة على الرغم من كثرة تنقلاته؛ من مؤلفاته مبادئ الفلسفة، و بحث الروح ، ورسالة في الموسيقى ، وقواعد توجيه الفكر ، ومقال عن المنهج — وكان قد تجاوز عند تأليفه — الأربعين ، وتأملات فلسفية .

أسئلة:

1- أبطلْ بالبرهان ـــ في فقرة مكتوبة ـــ الاتجاهَ القائل بأنه لا يمكننا أن نعرف شيئا، ولا يَسَعُنا إلّا الشكُّ المطلق، وأنه لا بد من الشك حتى في أننا نشك.

2- وإذا أبطلتَ مذهب الشك المطلق، بَرْهِنْ على استقامة فلسفة ديكارت في انتقاله من الشك إلى اليقين، معتمدا على النص.

3- بيِّن مع ديكارت مِن جهة، كيف يمكن تعميم تجربته هاته على كل كائن عاقل، ووضِّحْ من جهة أخرى، مَخاطِرَها.

24- لامَدَنِـيَّةُ مَدَنِيَّةِ الإنسَان

[هل يحتاج الإنسانُ إلى مقاومة الآخَرِين حتى يُثْبِتَ وجودَه ومكانته؟]

«إنَّ الوَسيلة التي تَستخدِمُها الطبيعةُ لإنجاحِ تطوُّرِ كلِّ تَنْظيماتِها، تَكْمُنُ في تَنافُرِهَا[604] ضِمْنَ المُجتمَعِ، مَا دامَ هذا التَّنافُرُ في النهايَة، يَكونُ سَبَبًا في إصْدَارِ تعْليمات مُنظِّمةٍ لهذا المُجتمعِ. وأقصِدُ هُنا بالتَّنافُرِ، لامَدَنِيَّةَ مَدَنِيَّةِ الناسِ[605]، يَعْنِي انحِناءَهُم لِدُخُولِ المُجتمَعِ، وهو انحِناءٌ[606] يَنْطَوِي على تَدَافُعٍ عامٍّ يَسمَحُ به، ويُهَدِّدُ على الدَّوَامِ بتَفكيكِ هذا المُجتمعِ.

---

[604]- وكأنَّ تطور الحياة في الطبيعة مرهون بهذا التنافر ــ فيما بين الناس ــ الذي هو مظهر من مظاهر التناقض والتعاكس والتقابل والتضاد؛ إنه الحافز أو المحرك الذي تتمخض عنه كل النشاطات المتنوعة والإنتاجات البشرية.

[605]- و كأن المدنية تحمل في طياها نقيضَها وهو اللامدنية؛ هذه العلاقة بين المدنية واللامدنية هي بمثابة الجدلية التي تجمع في نسق واحد بين أطروحة ونقيضها، وهي جدلية تؤدي إلى سلوك جديد في مستوى الحياة الاجتماعية. وهذا أمر معروف، لأن في الإنسان مَيلين، أحدهما يتجه نحو المعاشرة والاحتكـــاك مع الغير، والآخر يتجه نحو العزلة ورفض الحياة مع الناس أو نحو التصارع الصريح.

[606]- والانحناء نوع من التنازل الظاهري، لأن الإنسان بقدر ما يدخل المدنية وينسج علاقات اجتماعية مع غيره، بقدر ما يملك من قرارات الخروج منها ويَخلق أسباب الصدام مع أفرادها.

وعلى سبيل الاستطراد والفائدة، جاء في التفسير الكبير "للفخر الرازي"، (ص،191، ج. 6): "لا تتِمُّ مصلحة الإنسان الواحد ولا تتم إلا عند اجتماع جمع في موضع آخر؛ فلهذا قيل:لإنسان مدني بالطبع، ثم إن الاجتماع بسبب المنازعة المُفضية

ومَع ذلك، فإن للإنسان مَيْلاً نحوَ الاجتماعِ، لأنَّ في مِثلِ هذه الحالة، يَشعُرُ بأنّه أكثرُ مِنْ إنسانٍ بفضْلِ تطوُّرِ استعْدَادَاته الطبيعيَّة. ولكنَّهُ يُبْدي من جهةٍ أُخْرَى، نُزُوعًا كبيرًا نحوَ الانفِصَالِ لِيَنْعَزِلَ،[607] لأنه يَجِدُ في الوَقْتِ ذاته، وفي نفْسِه، طابَعَ اللاّمَدَنيَّة الذي يَدفَعُ به إلى إرادَةِ التَّحَكُّمِ في كلِّ شيءٍ، وفي الاتِّجاه الذي يَراه؛ و لهذا السَّبب، يَترقَّبُ لقاءَ مُقاوَمات من كلِّ جهة، مَع وَعْيِه بأنه مُدرِكٌ بأن له نُزُوعًا نحْوَ مُقاوَمةِ الآخَرِين[608]. فهَذه المُقاومةُ[609] هي التي تُوقظُ كلَّ قُوَى الإنسانِ، وتَحْمِلُه على تجاوُزِ انْحِنائِه للكسَلِ، وأنْ يَشغَلَ ــ تحْتَ اندفاعِ الطُّموحِ، وغَريزَةِ التَّفوُّقِ أو الجَشَعِ ــ مَكانًا بَيْنَ رُفقائِه الذين يَحتمِلُهُم بامتِعاضٍ،[610] ولا يَستَغــنِي عَنْهم.

إلى المخاصمة أولا، والمقاتلة ثانيا، فلا بد في الحكمة الإلهية من وضع شريعة بين الخلق، لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات". ولقد جاء هذا الكلام في سياق عرض تفاسير حول الآية (251) من سورة البقرة، وهي قوله تعالى: "وَلَوْ لا دِفَاعُ اللهِ النَّاسَ بعضَهُم ببعْضٍ لــَفسَدت الأرضُ".

[607]– وهذا التنافرُ ليس بالأمر الغريب، لأنه طبيعي في الإنسان: فهو يملك من الميول نحو إقامة مدينة مزدهرة، بقدر ما يملك من الاستعدادات الكامنة ــ ولكنها حية ــ ليجعل من الهدوء اضطرابا ومن الجنة جحيما.

[608]– والأمر الذي لا يجب أن نستغربه في هذا السياق، هو أن الإنسان يمنح غيره كامل ثقته لتأسيس مدينة أو أمة، ولكنه يتمسك في داخله، بكامل عدم الثقة فيما يوسس أو يعقد أو يتنازل انحناءً للتعاون واحتراما للأخلاق. وكأنه يعيش في اضطراب عادي بين الثقة واللاثقة بين المدنية واللامدنية.

[609]– ويصف " كانط " هذه الحالة بالمقاومة التي يريد المقاومُ بواسطتها أن يرفع دائما من شأنه ويخلع على مفهوم الانحناء المعنى الشريف.

[610]– ويصل " كانط " إلى التصريح بهذه الحقيقة، وهي أن الإنسان يتعامل مع غيره كما يتقابل النقيض ونقيضه، وهذا من أجل أن يتفوّق عليه، ويَسْحَقَه. فالحياة مقاومة وتعارض وكفاح.

[...] و مَع التَّطوُّرِ، يتأسَّسُ نَوْعٌ من الفِكْرِ الذي يَستطيعُ مع مُرُور الزَّمان، تحْويلَ خُشُونةِ الاستعدَادات الطبيعيَّةِ للرُّشدِ الأخلاقيِّ إلى مَبادئَ عَمليَّةٍ مُحدَّدة. [...] ومِن غيَابِ ذلك، فإنَّ هذه الإمكانياتِ الطبيعيَّةَ المُمتازَةَ للبَشريَّة، كانتْ ستُخنَقُ في نَوْمٍ أبديٍّ. إنَّ الإنسانَ يُريدُ الوِئَامَ، ولكنَّ الطبيعةَ تَعْرِفُ أحْسَنَ مِنه، ما الخَيْرُ الذي يُناسِب جنسَه: فهِيَ تُريدُ الخِلافَ[611] »[612].

إمانويل كانط[613]

أسئلة:

1- اِشْرَحْ أطروحة " كانط "، على ضوء المشكلة التي يعالجها النص، مُبْرِزا ومُرَقِّمًا الحجج التي تدعمها.

2- في هذه الأطروحة جوانب إيجابية، وأخرى سلبية؛ بيِّن ذلك، في جدول يناسب المقام.

3- عبِّر عن رأيك في فقرة لا تتجاوز عشرة أسطر، تُجيبُ فيه عن هذا السؤال: "هل يحتاج الإنسانُ إلى مقاومة الآخرين حتى يُثْبِتَ وجودَه ومكانتَه؟".

---

[611] - وهنا يجب التمييز بين الميول في شكلها الخام، و الميول التي صَقلتْها الحياة الاجتماعية وهذبتها. ومهما كان نبل العلاقات التي ينسجها الإنسان مع غيره، ومهما كانت درجة المحبة التي يبلغها، فالطبيعة هي دائما، تريد التعارض والتنافر، وفي ذلك حكمة وهي استمرار الحياة.

[612] - فكرة عن التاريخ العالمي، القضية الرابعة، كراريس حول التاريخ.

Emmanuel Kant, Idée d'une histoire universelle, 4ème proposition, trad. S Piobetta in Opuscules sur l'histoire, Paris, Garnier-Flammarion, 1990,p(74-75).

[613] - صاحب الفلسفة النقدية التي آمن فيها بثنائية العقل والتجربة بشكلها التكاملي، وبالتعارض بين العلم والإيمان، بين الظاهر والشيء في ذاته، بين الطبيعة والحرية. له ما يقارب 35 مكتوبا بين مقال وكتاب. ومقاله حول تاريخ العالم، يكشف وجها آخر من فلسفة " كانط "؛ وأثارت مقالاته وكثيرٌ من كتبه جدالا حول ما إذا كان " كانط " قد حافظ على نسقية تفكيره؛ (1724-1804).

25– العلّـيّةُ العلمية والعلية البشرية

[هل التعارُضُ بين العِلّيـّةِ العلمية والعِلّية البشرية يمنع استفادةَ أحدهما من الآخر ؟]

«فهُناك تَعارُضٌ بين فِكرَتي العِلّيَّة العِلْميَّة والعِلّيَّة البَشَريَّة[614] أو الأخْلاقيَّة؛ والتَّفْسيرُ بواسطة العِلّية الأُولى[615] إنْ هُو إلا تَراجُعٌ ليس له حَدٌّ يَقِفُ عِندَه، لأنَّ العِلّةَ بالنِّسبَة إلى العِلْم ظاهِرَةٌ مِثلَ المَعْلول[616] نَظَرًا إلى أنَّ القوانِينَ العِليَّةَ لا تُعبِّرُ إلا عَنْ عَلاقات ضَرُوريَّة بين الظَّواهِر[617]؛ في حِينِ أنّه يُؤخَذُ الشَّخصُ في العِليَّة البشريَّة، [كَفَاعِلٍ] كَعِلَّة أُولى[618]؛ فالفِعلُ يَبْتَدِئُ منه كما قال " أرِسْطُو "[619]، وليس بَيْنَ حَدَّي الظواهِرِ العِلْميَّة والأفعال البَشَريَّة تَجانُس[620].»

---

[614] – العلية العلمية هي المبدأ الذي يقضي بوجود علاقة بين العلة و معلولها، ويعبر عنها العلماء بالعلاقات الثابتة بين الظواهر. والعلية البشرية هي مبدأ فلسفي يقضي في ميدان التكليف والمسؤولية، بأن الإنسان هو المصدر الذي تنتهي إليه الظواهر عندما يتعلق الأمر بخرق قانون أو خروج عن قاعدة مألوفة.

[615] – وإذا طبقـــنا مبدأ العلية العلمية على أفعال الناس، فإننا لا نصل إلى نتيجة لأن الأسباب والمسببات تتساوى في التعاقب أو التراجع إلى غير نهاية. مثلا، أمام جثة هامدة يتهافت المحققون للبحث عن سبب الموت؛ قد يكون أول احتمال نزيف دموي، وثاني احتمال الذي يتحول إلى سبب وهو اختراق رصاصة صدره؛ فهنا لا يعقل أن نلقي المسؤولية على النزيف أو الرصاصة لأنهما ظاهرتان غير مكلفتين؛ فقد يذهب بنا الأمر إلى تتبع شريط الأسباب كأن نقول: ما مركبات هذه الرصاصة أو من أين انطلقت، ومن أين اشتراها، ومن رخص له بذلك... وهكذا إلى ما لا نهاية.

[616] – العلة مثل المعلول لأن العلة مسبوقة هي الأخرى بعلة وهكذا.

[617] – إن لغة العلم اليوم، لم تعد تتحدث عن السبب والمسبب بمفهومها الفلسفي، وإنما عن العلاقات الثابتة بينهما كظواهر. فعندما يقولون: إن السم قاتل، فإنهم لا يعبرون إلا عن فكرة سطحية وعامة؛ فقد يتناول الإنسان كمية قليلة جدا من السم ولا يلحقه أدنى مكروه، لأن القضية قضية مقادير وكميات معينة وعلاقاتها بنسبة الاحتمال والمقاومة لدى جسم من يتناول هذه المادة.

[618] – العلية الأخلاقية أو البشرية تفيد في مجال الفلسفة الأخلاقية بأن الأسباب والمسببات مهما تسلسلت وتعاقب بعضُها على بعض، تنتهي إلى السبب الأول، وهو في النهاية الإنسان باعتباره الكائن المسؤول الوحيد.

[619] – يرى المعلم الأول والفيلسوف الإغريقي " أرسطو " بأن الفعل يقتضي الفاعل، وهو العلة الأولى التي ليست قبلها علة، لمجرد كونه مصدرَ الفعل مع الوعي بأنه فعله ويتحمل لهذا السبب تبعاته.

[620] – فهناك عالَم الأشياء التي تحكمها قوانين الكوْن، وهناك أفعال تحكمها إرادة الناس وتقررها حريتهم في الاختيار.

[...] على أنَّ هذا لا يَعْني أنه لا يُمكِنُ تَصَوُّرُ الأفْعالِ على شَاكِلَةِ الظَّواهِرِ الطبيعيَّةِ الأُخْرَى؛ [...] فَعلمُ الجَرِيمَةِ الحَديثُ يَدرُسُ أفْعالا بَشريَّةً، وهُو مع ذلك، لا يَعرِفُ إلا العلّيَّةَ العلميَّةَ: إنه يَبْحَثُ فِي الوَسَطِ الطبيعيِّ والاجْتماعِيِّ وفي البِنْيَةِ العُضويَّةِ النفسيَّةِ، عن أسْبابِ الجَرِيمَةِ مِثلَما يَبْحَثُ عِلمُ الأمْراضِ في ذلك، عن أسْبابِ المَرَضِ[621].

أما القَاضِي، فإنَّه يَبحَثُ مِن وَراءِ حادثةٍ أخْلاقيَّةٍ، عن عِلَّةٍ أُولَى. فالمُشْكِلَتان مُختَلِفتان تمامَ الاختِلافِ. إنَّ القاضِي الذي يَجِبُ عليه أنْ يُقدِّرَ المَسؤوليَّةَ، يَرجِعُ إلى نفْسه ويَجتهِدُ، لِكيْ يَرَى ما إذا كانَتِ الانْفِعالاتُ التي أثارَتْها الجَرِيمَةُ، كما تصوَّرَها، كفِيلةً بتَعْيينِ المُتهَمِ للعُقوبَةِ؛ لأنَّ التَّأكيدَ على أن المُتَّهَمَ هو حَقًّا مُقتَرِفٌ للجَرِيمَةِ، يَمتَزِجُ مَعَ التأكِيدِ على مَسؤوليَتِه. وتكونُ العَمَليَّةُ كلُّها غيرَ مَفهومَةٍ، إذا لَمْ نَأْخُذْ بعَيْنِ الاعتِبارِ، القُوَى الأخلاقيَّةَ[622] التي تَتدخَّلُ فِيها بصِفَةٍ رَاجِحَةٍ»[623].

بول فوكـــوني[624]

---

[621]- ولكن هذا لا يعني أن الفعل البشري لا يمكن اعتباره في مجال الدراسات العلمية، ظاهرة من الظواهر؛ فالسلوك الإجرامي ليس فعلا مجانيا وحرا حرية مطلقة، وليس ظاهرة تنفلت من نواميس الكون. فعندما يسرق السارق، فالعالم يبحث عن الدوافع الموضوعية التي حاصرت السارق ودفعته إلى السرقة. أما القاضي أو رجل الأخلاق والقانون، فإنه مهما كانت تحقيقاته دقيقة وتحرياته موضوعية، فإنه دائما يَرجع إلى من فعل الفعل أي من سرق؟

[622]- وإذا كان مصدر المسؤولية الأخلاقية يتمثل في الإنسان باعتباره حاملا لضمير، فهذا لا يعني أن المحكمة لا تأخذ بعين الاعتبار الظروف المخفّفة التي تمكّن القاضي من إنصاف المتهم؛ لأن المسؤولية يرفعها شرطان أو أحدهما: غياب حرية الاختيار وغياب التمييز بين الخير والشر في أثناء ارتكاب الخطأ أو التعدي.

[623]- بول فوكـــوني، المسؤولية، Paul Fauconnet, La responsabilité, Paris : Alcan, Paris, 1920 ; 2e éd.,1928, P.(243-244)

[624]- هو مفكر اجتماعي من أصل سويسري (1874–1938) وأحد تلاميذ " دوركايم "؛ له كتاب "المسؤولية: وهو دراسة في علم الاجتماع" قدمه كأطروحة دكتوراه الدولة في 1920، وله عدد من المقالات التي اشترك فيها مع أستاذه "علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية" (1903) ومع صديقه مرسال موص "علم الاجتماع: موضوعه ومنهجه" (vol. 30, Société anonyme de La grande Encyclopédie, Paris, 1901)

أسئلة:

1- أُذْكُرْ الأفكار الأساسية الواردة في النص، وحلل كل واحدة منها.

2- إن المحاكم العصريَّة ــ بقصد إنصاف المتهم ــ تتجه اليوم، إلى معرفة مدى توفُّر شروط المسؤولية، وأسباب الجريمة بالاعتماد على خبرة العلماء. بَرْهِنْ على ذلك.

26- علاقة الحرية بالضرورة

[إذا كان من الوَهم الانفلاتُ من قوانين الكون، فكيف نحقق حريَّتَــنا ؟]

«كانَ " هيجَل "[625] أوَّلَ مَن أَوْضَحَ بِدقَّة عَلاقةَ الحُرِّيَّةِ بالضَّرُورَة: "تَبقَى الضرورةُ[626] قُوَّةً عَمْيَاءَ، طَالَما تَظَلُّ غيرَ مَفهُومَة"؛ ولا تَتمَثَّلُ الحُرِّيَّةُ في اسْتقلالٍ وَهْمِيٍّ[627] عَنْ قَوَانينِ الطبيعَةِ، بَلْ تكُونُ بِمَعرِفَةِ هذه القَوانينِ، وبِالتَّالي بالإمْكانيَّةِ المُتوفِّرَةِ لِتسْخيرِها[628] بصُورَةٍ مَنهَجيَّةٍ لأغْرَاضٍ مُعَيَّنَة؛ وكمَا يَصِحُّ هذا الرَّأيُ على قَوَانينِ العَالَمِ الخارجِيِّ، فإنَّهُ يَصِحُّ أيْضًا، على القَوَانينِ التي تَتحَكَّمُ في الوُجُودِ الطبيعِيِّ والنفْسِيِّ[629] للإنسانِ ذاتِهِ [...].

---

[625] - هو " فريدرك هيجل " (1770-1831) فيلسوف ألماني يوحّد في فلسفته بين الوجود والفكر على أساس أنهما مبدأ واحد هو التصور؛ والفكر يبدأ بذاتية مجردة ثم ينتقل إلى ما يناقضه ثم يخطو إلى الوحدة التي تضمه وتضم معه أضداده. من مؤلفاته، علم المنطق، ظاهرية الفكر، فلسفة الدين، مبادئ فلسفة القانون.

[626] - الضرورة هي الحتمية أو مجموع القوانين التي تحكم العالم؛ وهي مبدأ يقابل الصدفة والاتفاق. إلا أن هذه الضرورة قد تتقدم إلينا كشبح لا منطق له، عندما لا نسعى إلى معرفة حقيقته.

[627] - قد يتوهم بعضهم أن الحرية ــ وهذا في مفهومها الميتافيزيقي ــ هي التصرف خارج الضرورة، وانفلات من كل ضغط سواء كان خارجيا يتمثل في الطبيعة الفيزيائية والبيولوجية أو داخليا يتمثل في الدوافع والميول النفسية.

[628] - الحرية لا تنفي الضرورة بل تتعامل معها؛ يكفي أن ندرسها ونبحث في حقيقتها العلمية، حتى نعرف كيف نتحكم فيها، ونسخرها (أي نستخدمها) لمآربنا ومقاصدنا.

[629] - والضرورة لا تتحكم فقط، في الكون بأسره ولا في الطبيعة المحيطة بنا فحسب؛ إنما تنظم أيضا، حياتنا العضوية والنفسية، فضلا عن الاجتماعية؛ حتى إذا تمكنا من فهمها، تحكمنا في مصيرنا.

والتَّأرْجُحْ[630] ـــ الّذي يَقُومُ على الجَهْلِ والحَيْرَةِ ظَاهِرِيًّا واعْتِباطِيًّا ـــ بَيْن إمْكانيات تَقريرٍ عَدِيدَة، مُخْتلفةٍ ومُتَناقضَة، لا يُعَبِّرُ بالذَّاتِ إلا عَن عَدَمِ حُرِّيَّةِ الإرادَةِ وخُضُوعِهَا للمَوْضُوعِ الّذي يَنبَغِي أن نُخْضِعَهُ لها.

وبنَاءً على ذلِك، فإنَّ الحُرِيَّةَ تَتمَثَّلُ في السَّيْطَرَةِ على أنْفُسِنا وعلى العَالَمِ الخَارِجِيِّ، وهي سَيْطَرَةٌ تقُومُ على مَعرِفةِ الضَّروراتِ الطبيعيَّة»[631].

فريدريك إنجلز[632]

أسئلة:

1- وضِّحْ المشكلة المطروحة، وصُغْها بأسلوب استفهامي جديد.

2- حلِّلْ النصَّ ورَكِّبْهُ.

3- دعِّم رأي أنجلز بحجج شخصية، واختمه بخلاصة تحل فيها المشكلة.

---

[630] - التأرجح هو في هذا السياق، التردُّد بين احتمالات متعددة غير مدروسة وغير مؤسسة وذلك بسبب الجهل.

[631] - فريدريك إنجلز ضد ديهرنغ، F. ENGELS, Anti-Dühring (1878), Mr. E Dühring bouleverse la science.

[632] - " فريدرك أنجلز " هو منظر اشتراكي ألماني (1820-1895) شارك في تحرير بيانات دفاعا عن طبقة العمال أو البرولطاريا، وعن الشيوعية. اشتهر بحملاته ضد أطروحات " ديهرنغ " الاقتصادية القائلة بأن الوازع السياسي هو الذي يحدِّد الوضع الاقتصادي. من مؤلفاته: ضد " ديهرنغ "، جدلية الطبيعة، أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة.

27– التسامح[633]

[إذا كان الاختلاف من سُنَن الله ،

فلماذا نحاربه ، وخاصة إذا تعلق الأمر بالمعتقدات الدينية ؟]

«إنَّ الشُّعوبَ التي قَدَّم لنا التَّاريخُ عَنْها بَعْضَ الأخْبارِ القَليلَة، كانت تَنْظُرُ إلى اختلافاتِهم الدِّينيَّة كَعُرًى[634] تُوحِّدُهم جميعًا. فلَقدْ كان بين الآلِهَة نَوْعٌ من حَقِّ الضِّيافَة، كما هو الحالُ بيْنَ النَّاسِ. فعندَما يَحلُّ أجْنبيٌّ بمَدينَة، يَأخُذُ في عِبادَة آلِهَة البِلادِ. ولم يَتأخَّرْ أحَدٌ حَتَّى مِن توْقيرِ آلِهَة أعْدائه. إنَّ سُكَّانَ طُرُوادَة[635] كانُوا يُوجِّهُونَ صَلاتَهُم إلى الآلِهَة التي كانتْ تُحَارِبُ مِن أجْلِ اليُونانِيِّين. ولقد استْشَارَ " الاسْكَنْدَرُ "[636] في صَحَارِي لِيبيَا المِصْرِيَّة، إلَهَ (آمُون) الذي سَمَّاهُ اليونانيُّون باسْمِ (زِيُوس)[637] واللاَّتِينِيُّونَ باسم (المُشْتَرِي)، وإنْ كانَ لِهَؤُلاءِ وهَؤُلاء مُشْتَرِيهِم وزِيُوسُهم في بلادِهِم... وهكذا، كانت الدِّيانَةُ تَجْمَعُ النَّاسَ، وتُلطِّفُ أحْيانا هَيَجَاناتِهم حتى في حَالةٍ كانَتْ هي تأمُرُهم بمُمارَساتٍ لاإنسانيَّة وبَشِعَة.

وإنه لَمِن الحَمَاقَةِ، الزَّعْمُ بدَعْوَة كلِّ الناسِ إلى التَّفْكيرِ بكيْفِيَّة مُتماثِـلة. وإذا كانتْ آفاتُ الحَرْبِ مَحْتُومَةً، فلا يَجبُ أنْ نَتكَارَه ونَتَمازَقَ بَعْضُنا بَعْضًا في حِضْنِ السِّلْم.

---

[633]– وهنا لا بد من كلمة تمهيدية لسياق هذا النص: في إطار هذا التصور، يدعو " فولتير " في كتابه "مقالة في التسامح" إلى التسامح في جميع المجالات وبوجه أخص، في مجال الدين والعقيدة باعتباره قانون الطبيعة العالمي، وَوقفًا على الإنسانية كافة؛ والوقوف في وجهه، تنجم عنه مآس رهيبة. يقول: إننا أبناء من نفس الأب ومخلوقات من نفس الإله. وإننا عجين من النقائص والأخطاء؛ لنتسامح حماقاتنا فيما بيننا: إنه قانون الطبيعة الأول. لقد كان اليابانيون أكثر الناس تسامحا: في إمبراطوريتهم، قامت اثنتا عشرة ديانة وديعة؛ ثم جاء اليسوعيون، فأقاموا الديانة الثالثة عشرة، ولكن اليابانيين بقصد ألا تزيد معاناقم، احترزوا منها، وكلنا يعرف ما ترتب عن ذلك، من حروب أهلية دامية.

[634]– عرى ج. عروة: الرابطة و اسمنت التلاحم.

[635]– مدينة قديمة في آسيا الصغرى دخلت في حروب مع اليونان (Troie).

[636]– لعله " الاسكندر الأكبر " (356–323 ق.م.) تلميذ " أرسطو "؛ و لقد ذكره القرآن الكريم في سورة الكهف، (83، 86، 94).

[637]– زيوس إله الصَّواعِق (Zeus).



إنَّ الطبيعةَ[638] تقولُ لِجَميعِ النَّاسِ: « إنِي أنْشَأتُكم كلَّكم ضُعَفاءَ وجَاهلينَ للعَيْش بعضَ الدَّقائقِ على الأرْضِ و تَسْمِينها بجُثَثِكُم. و بِمَا أنَّكُم ضُعَفاء، تَساعَفُوا؛ وبِما أنَّكم جَاهِلُون نوِّرُوا[639] واحْتَملوا بَعضَكُم بَعْضًا. وعِنْدَمَا تَصِلون كلُّكُم إلى نَفسِ الرَّأْيِ — وهذا ما لا يُمكنُ مِن غَيْرِ شكٍّ، أنْ يَتحقَّقَ إطلاقاً — وعِندما لا يَبْقَى إلا رَجلٌ واحدٌ لهُ رأيٌ مُخالفٌ، فلا بُدَّ مِن أن تَصْفَحُوا عنه، لأنَّني أنا مَنْ جَعلْتُه يُفكِّرُ بالأُسْلوبِ الذي يُفكِّرُ به؛ لقد أمْدَدْتُكُمْ بالسَّواعِدِ لِفلاحة الأرْضِ، و بِبَصِيصٍ من العَقْلِ للتصرُّفِ؛ لقد زَرَعْتُ في قُلوبكم بَذرَةَ الشَّفَقة، لِتتعاوَنُوا بَعْضُكُم بعضًا على تَحَمُّلِ الحَياة. لا تَخْنقوا هذه البَذْرَةَ ولا تُفْسِدُوها، وتَعَلَّمُوا بأنها رَبَّانِيَّةٌ[640]، ولا تُحِلُّوا حَماقاتِ المدْرَسَةِ البَائِسَةِ مَحَلَّ صَوْتِ الطبيعة»؛ مع العِلم بأن اختِلافَ الناس في أساليبِ حَيَاتِهِم ومُعتَقداتِهم، من سُنَنِ اللهِ في خَلْقِهِ».[641]

فولـــتير[642]

أسئلة:

1- كثُر الحديثُ في هذا القرن عن فضيلة التسامح؛ بيِّن في خطابٍ فلسفي، ضرورةَ ممارستها في المجال الديني قبل كل شيء.

2- أجبْ عن السؤال التالي: ألا يمكن أن يمتدَّ التسامحُ إلى مجالات الحياة الواسعة، كالسياسة والعادات و الأفكار؟

---

[638] – هذا لا يعني أن الطبيعة هي التي خلقتنا؛ و فولتير ليس جاحدا للإله، وإنما هو تعبير مبتذل قد يعبر عند البعض عن اتحاد الله بالطبيعة، أو عن أن الطبيعة هي التي خلقتنا، والحالتان مستبعدتان في هذا السياق. (Voir notion de déisme)

[639] – أي نوّروا بعضكم بعضا.

[640] – فالرب هو المسؤول عن تنويع خلقه واختلافهم في الأمزجة والطباع والتوجهات. فلماذا تناقشون الرب و تتعجبون من مخلوقاته؟ هو الذي قرر ما قرر، فلم يبق لنا جميعا سوى الرضا بمشيئته وقبول قضائه.

[641] – فولتير، التسامح، الخاتمة، جواب عن رسالة مؤرخة في 1763/02/20، ص: 59. Voltaire, Traité sur la tolérance, éd. Flammarion 1989, p 69.

[642] – " فرانسوَى فولتير " (1694–1778) كاتب فرنسي، يُعتبر في تقدير أوروبا أمير النباهة والتفكير الفلسفي؛ من مؤلفاته، رسائل فلسفية، المأساة، المعجم الفلسفي، وعدد من القصص التي تعبر عن إعجابه بالأدب الكلاسيكي واحترام تقليده.

28– مصدر العنف

[هل تساوِي الفُرص كفيلٌ بِمُحاربة انتشار الجريمة والعنف؟]

«فَفي أيِّ مُجتمَعٍ تَتفاوَتُ[643] فيه حُظوظُ النَّاسِ قُوَّةً وضُعْفاً، غِنًى وفقرًا، بِصِحَّةً ومَرَضًا علْما وجَهْلا، حيث لا يكونُ ثَمَّة تَساوٍ بين الناسِ إمَّا بحُكْمِ القانُون أو بحُكم الواقع[644]، فإنَّ هذا المُجتمعَ لا يُمْكِنُ إلا أن يَغَصَّ بكلِّ أنْواعِ الشُّرورِ والمَسَـاوئِ والمَفاسد والمَظالِمِ، في مثلِ هـذا المجتمعِ لنْ تجدَ إلا قـويًا[645] يَنهَبُ أو يَغتصِبُ، ونُفوسًا تَجيشُ بالحقْدِ وتَغلي بالتَّذمُّرِ والثوْرَة، أو تعيشُ مُحطَّمَةً في مَهاوي اليأْسِ لا تَكادُ تَرْقَى إلى مَرْتَبَة الحَيَوَانِ[646]. وفي هذه المُجتمَعات التي يَسُودُها التفاوُتُ تَنْتشِرُ الجَرِيمَةُ، ويَزدَهِرُ العُنْفُ، ولا يَكادُ الناسُ يتعامَلون إلا سبًّا وقَذفاً، ولا يَتحادَثون إلا صِياحًا.

[...] فالتَّساوي في القُدْرَةِ[647] ــ وليْسَ التفاوُتُ ــ هو مَصْدَرُ كلِّ خَيْرٍ ونَعيمٍ في الدُّنيَا»[648].

أحمد حسين[649]

---

[643]– المقصود هنا بالتفاوت هو اللاعدل وحرمان الفرد من حقوقه التي تخولها له القوانين السماوية و القوانين الوضعية. فقد يكون التفاوت عدلا، إذا كان مؤسسا على اختلاف الكفاءات وتساوي الفرص.

[644]– فقد يكون التفاوت مشروعا بحكم القانون بين قوسين، تحت نير الاستعمار وفي ظل إقطاعية أو رأسمالية متوحشة أو عنصرية؛ وقد يكون ظاهرة مألوفة أمام الأمر الواقع تجرها السنون.

[645]– فالأقوياء ينهبون و يبتلعون الضعيف باسم القوة أو باسم القانون الذي وضعوه وصنعوه على مقياس مصالحهم.

[646]– عندما ينتشر البؤس، وتتلاشى كرامة الإنسان، لم يعد الإنسان سوى مجرد بهيمة حتى أن بعضهم ممـن يحركهم الجشع صنفوا المخلوقات إلى ثـلاثة أقسام: الإنسان والحيـوَإنسان « Ani-homme» والحيوان.

[647]– والتساوي في القدرة يستوجب التساوي في الحياة الكريمة أي في حق التعليم وحق الوقاية وحق العمل؛ فإذا وقع اللاتساوي عند المنطلق، ترتب عن ذلك، سيل من ردود الأفعال غير اللائقة كالعنف والجريمة و السرقة.

[648]– أحمد حسين، الطاقة الإنسانية، ط. 3، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 1970، ص، (420–421).

[649]– هو الأستاذ " أحمد حسين " المحامي، مفكر عربي معاصر عاش بمصر، وهو ذو نزعة إنسانية يدعو فيها إلى تنشيط العزيمة والثقة بالنفس. ومعظم المقالات التي كان يكتبها، تأخذ هذا الاتجاه إلى درجة أن عباس محمود العقاد عبر عن تقديره له. من مؤلفاته المشهورة، الطاقة الإنسانية.

أسئلة:

1- حرِّرْ مقدمةً كاملة تُبيِّنُ فيها:

أ ـــ المناخَ الفكري الذي يناسب النص ويناسب التقديم

ب ـــ المفارقة التي تثير القلق والتي تتعلق بموضوع المشكلة

ج ـــ المشكلة الفلسفية

د ـــ تصرح بالخطوات المنطقية التي يتبعها النص في محاولته لحل المشكلة.

2- حرِّرْ خاتمةً تناسب موقف الكاتب ومنطقَه، حيث تقدم إجابة نهائية ومناسبة.

29- لا إِكْـرَاهَ فِي الدِّينِ

[إذا كان الإيمانُ لا يتأسس على الإكراه ، فعلى أي أساس يقوم إذن ؟]

«[ومَعْنَى الآيَةِ فِي رَأْيِ] " أبي مُسلم " و" القَفّال " [650] ـــ وهُوَ الأَلْيَقُ بأصُولِ المُعتزِلَةِ[651] ـــ أنَّهُ تَعَالَى مَا بَنى أمْرَ الإيمَانِ على الإجْبَارِ والقَسْرِ، وإنَّمَا بَنـاه على التَّمَكُّنِ والاخْتِيَارِ[652].

---

[650] ـ " القفـــال " هو محمد بن علي (ت. 365 هـ) من أكابر علماء عصره في الفقه والحديث والتفسير والأدب؛ يعتبر أول من صنف "الجدل الحسن " من الفقهاء، وعنه انتشر المذهب الشافعي؛ من كتبه: أصول الفقه، ومحاسن الشريعة، وشرح رسالة " الشافعي ".

[651] ـ وهو المعنى الذي يدعم ما ذهبت إليه المعتزلة؛ والمعتزلة فرقة آمنت بدور العقل وتأويل القرآن وحرية الاختيار لدى الإنسان؛ من مبادئها: العدل الإلهي، وتوحيد الله مع نفي الصفات، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، حيث إن مرتكب الذنب الكبير أي "الكبيرة"، لا هو كافر ولا هو مؤمن، فهو بين الإيمـــان والكفر. أشهر أقطابها، " واصـــل بن عطاء "، " العلاف " ، " عمرو بن عبيد "، " النظام "، " الجاحظ ". انظر للإضافة النص رقم: 3.

[652] ـ بدليل أن الله تعالى قال: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" (البقرة، 286) وفي القرآن آيات كثيرة تشبهها.

ثُمَّ احتج " القَفَّالُ " على أنَّ هذا هو المُرَادُ بأنَّه تعَالى لَمَّا بيَّنَ دَلائِل التَّوْحِيدِ بيَانًا شَافِيًا قاطعًا لِلعُذرِ، قالَ بَعدَ ذلك: إنه لَمْ يَبْقَ بَعدَ إيضاحِ هذه الدَّلائلِ لِلكافِرِ عُذرٌ فِي الإقامَةِ على الكُفرِ إلا أنْ يُقسَرَ على الإيمَانِ ويُجبَرَ عليه به[653]، وذلك مِمَّا لا يَجُوزُ فِي دَارِ الدُّنْيا الَّتِي هِي دارُ الابْتِلاءِ، إذ فِي القَهْرِ والإكْرَاه على الدِّينِ بُطلانُ مَعْنَى الابْتلاءِ والامْتِحَانِ[654].

ونَظِيرُ هذا، قَوْلُهُ تعالى (فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤمِنْ ومَن شاءَ فَلْيَكفُرْ)[655]، وقَالَ فِي سُورَةٍ أُخْرَى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)[656]؟

ومِمَّا يُؤكِّد هذا القَوْلَ أنه تعَالى قالَ بَعدَ هَذه الآيَةِ: (قدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ)[657]، يَعْنِي ظَهَرَتِ الدَّلائِلُ، ووَضحَتِ البَيِّناتُ، ولَمْ يَبْقَ بَعدَهَا إلا طَرِيقُ القَسْرِ والإلْجَاءِ والإكْرَاهِ، وذلك غَيْرُ جائِزٍ لأنه يُنافِي التَّكلِيفَ»[658].

الفخر الرازي[659]

---

[653] - إذا حاول أحدُهم أن يدعو غيره إلى الإسلام، وأنفق كل ما يملك من الحجج الدامغة والبراهين الساطعة، ولا يريد اعتناق هذا الدين على الرغم من وضوح الدعوة، ثم ألح الداعية على إجباره على ذلك، فلا شك أنه عندئذ، يفكر في استعمال العنف والضغط، وهذا هو الإكراه الذي ترفضه الآية القرآنية. وماذا يبقى من صدق الإيمان إذا كان صاحبه مجبرا مضطرا إلى الدخول في الإسلام قسرا.

[654] - الابتلاء والامتحان يفيدان التكليف أو المسؤولية؛ ولا معنى للتكليف في غياب حرية الاختيار.

[655] - الكهف، 29.

[656] - يونس، 99؛ و يفسرها الرازي بأنه لا قدرة لك على التصرف في أحد، لأن القدرة القاهرة والمشيئة النافذة، ليست إلا للحق سبحانه وتعالى. (ج. 17، ص: 167).

[657] - البقرة، 256.

[658] - الفخر الرازي، التفسير الكبير، الجزء، 7، ط. 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص: 14-15.

[659] - هو أبو عبد الله محمد الملقب بابن الخطيب، الإمام الأشعري " فخر الدين الرازي " (1148-1210 م.) ؛ أهم مؤلفاته في الكلام، كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، واعتقاد فرق المسلمين والمشركين؛ وله في تفسير القرآن الكريم، التفسير الكبير (الموسوعي) الذي أكمله من بعده تلامذته

أسئلة:

1- قدِّم تمهيدا للمشكلة المطروحة، مُبْرِزا عواقب الضغط الوخيمة في اختيار الفرد لمواقفه بصورة عامة.

2- وضِّحْ سُبُلَ إقْنَاعِ:

* من يخالفك في الدين معتمدا على ما يناسبك في النص؛

* و من يخالفك في الرأي معتمدا على اجتهادك.

3- قدِّمْ في صفحة، إجابةً مقنعة عن السؤال الآتي: هل ينفرد الإيمانُ وحدَه بالاختيار؟

30- ثقافة (بالمفرد) أم ثقافات (بالجمع) ؟

[كيف تحافظ الشعوبُ على خصوصيات ثقافتها مع الانفتاح على العالم ؟]

«إنَّ الثَّقافاتِ الوَطنِيَّةَ[660] ـــ مَهْمَا كانتِ الاختِلافاتُ التي تُميِّزُها ـــ تَستهدِفُ غايَةً واحِدَةً،[661] وهِيَ مَنْحُ الكائناتِ البَشَرِيَّةِ أسْلَمَ الاستِعْدادات ـــ الجَسديَّة منها والعقليَّة والرُّوحيَّة[662] ـــ التي تَسمَحُ لَهُم بالسُّمُوِّ إلى أفْضَلِ قَدْرٍ مُمْكِنٍ، بالتَّشَخْصُن[663] على أصَحِّ كَيْفيَّةٍ، وبأنْ يُصبِحُوا ـــ كما قالَ " دِيكَارْت "[664] ـــ "أسْيادًا للطَّبيعَةِ ومُمْتَلكِيها"، حتى أنَّه بالإمْكان تَعْريفُ الثقافةِ الوَطنيَّةِ بأنها مَـــجمُوعةٌ مِنَ القِيَمِ والأشْكالِ المادِّيَةِ والعَـــقليَّةِ والرُّوحيَّةِ لِلحَياةِ، التي يَتصوَّرُها أو يَعْمَلُ على تَطبيقِها شَعْبٌ مِن الشُّعوبِ عَبْرَ تاريخِه.

---

[660] - هناك الثقافة الوطنية التي يتميز بها وطن من الأوطان، وهناك الثقافة العالمية التي تشمل جميع الثقافات؛ الصبغة التي تكتسبها الثقافة العالمية هي أكثر شمولية وأكثر اتساعا بالقياس إلى الثقافة الأولى.

[661] - ومهما اختلفت هذه الثقافات (بالجمع لا بالمفرد)، فإن لها غاية واحدة تشترك فيها جميع ثقافات العالم.

[662] - فاللغة مهما اختلفت في حروفها والنطق بها و اتجاه كتابتها، هي واحدةٌ لدى الجميع من حيث إنها تحقق التواصل بين الناس وتحفظ لهم تراثهم.

[663] - التشخصن، هو الارتقاء إلى كرامة الشخص والتحول إلى إنسان في أرقى معانيه، وهنا من المفيد أن نسجل منفذا يمكن أن يساعدنا على اجتياز عتبة الفلسفة التي يأخذ بها الكاتب، وهو منفذ الفلسفة الشخصانية.

[664] - ارجع لترجمته إلى النص رقم: 23 .

غَيْرَ أنَّ التَّـاريخَ الذي نَحْنُ بصَدَده ـــ بمَا أنه لَيْسَ تاريخَ الإنسان القَذِر، وإنَّمَا هو تاريخُ الكائنات الإنسانيَّة المَدَنيَّة بالطَّبْع أي المَدْعُوَة للحَيَاة في جَمَاعات، في مَناطق المُعارَضات والتَّـبادُلاَت العَاطفيَّة والاقتصاديَّة، ومِن ثَـمَّةَ الاختلاطات العرقيَّة والقِيَم ـــ فإنَّ كلَّ مُجتمَع لا يُمكنُ أن يَكونَ هُوَ هُوَ نَفْسَه إلا بانفتاحه[665] على المُجتمعات الأخْرَى. إنَّ هَذه الحَرَكَة المُزْدَوجَة ـــ الانجذابَ والتَّنافُرَ ـــ هِيَ التي تُؤلِّفُ مُحرِّكَ الحَضارَة الإنسانيَّة. فَفيها وبهَا يَكْتَشفُ كلُّ شَعْبٍ نَفْسَه كَكُـلٍّ وكَجُزْءٍ من كلٍّ،[666] أيْ يَكتَشفُ في الوَقْت نَفسه، ذاتَه وأنه مُلقًى خارجَ ذاتِه، بحيث إنَّ الثقافَة الوَطَنيَّة، كُلَّما اسْـتَيْقظَتْ للشُّعُور بأصَالتها،[667] أحَسَّتْ إحْساسا بالغًا بالحَاجَة إلى الانفتاح على الثقافات الأُخْرَى التي لَيْسَتْ أقلَّ أصالَةً منها. وحينئذ، تُدركُ بأنهَا تَعيشُ تَكَـامُليَّةً[668] أساسيَّةً تَـرْبطُها بالثقافات الأخرَى مُنذ الماضِي البَعيد[669]».[670]

محمد عزيز لحبابي[671]

---

[665] – هذه دعوة للتفتح على الحضارات الأخرى، ومبررها أن الإنسان مدني بالطبع ومضطر إلى نسج علاقات اجتماعية مختلفة مع غيره، وهي علاقات قد تقرب فيما بين الناس وقد تبعد فيما بينهم، وأنه يجد في ارتباطه معهم مبررا لوجوده.

[666] – تعتبر الثقافة الوطنية بالنظر إلى ذاتها، كأنها هي ثقافة الثقافات من حيث إنها تعتنق في إنتاجاتها الإبداعية جميع الناس في العالم، ومن حيث إن أي إنسان قد يجد ما يروقــه فيها. ولكنها من جهة أخرى، هي جزء من الثقافة العالمية، لأنها تشارك في إثرائها وترقيتها.

[667] – إن الأصالة في مفهومها اللغوي، تعبير عن الأصل، وهي في معناها العرفي، علامة عن صفاء الجذور، وصدق الأصول. إن عمر شعب ما يقاس بعمر أصالته. والأخذ بنقاوة المنشأ يعد من أسباب القوة والعزة، ولا يعرض للذوبان. فبقدر ثبات الجذور في التـراب تكون حصانة الشجرة، فلا تتعرض للانكسار أو الانحنـاء أمام أقـوى العواصف وأعنفها. و لكن قد تصاب الأصول بالذبول في عقر دارها، إذا كان أهلها جامدين ينفرون من الجديد حتى مع وضوح فائدته. إن الثقافة التي لا تنفتح على غيرها ولا تعيش عصرها، تتجه إلى قبر ذاتها.

[668] – كل الثقافات تسير على منطق الأخذ والعطاء (La complémentarité) أي يتمم بعضها بعضا.

[669] – لقد كان الماضي حاضرا في زمنه، ولقد نجح أسلافنا في أيامهم، فعرفوا كيف يستثمرون التراث ويكيفونه مع مقتضيات عصرهم، دون الإخلال بانتمائه الإنساني العالمي. والأصالة بهذا المعنى، لا تندثر ولا تبور، فهي الهوية، أو إن شئت، قل إنها الذات والإنية. فإذا كان شأنها أقل من المستقبل أو على هامش مصلحة الجماهير، ماتت واندثرت.
يقول الأستاذ " مولود قاسم " مخاطبا الشباب الجزائري: "كن إنسان عصرك... لا نسخة غيرك، كن إيجابيا متفاعلا، لا سلبيا منفعلا، متفتحا متطورا لا معطورا ومؤثرا أيضا لا فقط متأثرا. فالحياة تعامل وتبادل، والحوار من أطراف متساوية، وإلا كنت مجرد سائل متسول، ناقصا في نفسك، عارا على أمتك، وعالة على الإنسانية" (بتصرف، إنية وأصالة، م. البعث، 1975، ص: 579).
إن الأصالة، في الخلاصة، بمثابة شجرة تتغذى وتغذي. إنها تتغذى عن طريق جذورها العميقة الصلبة من تربة جيدة ومتجددة؛ وتغذي عن طريق أغصانها، فتمنح أجود الثمار للسائل المحتاج. إن عمر كل أصالة مرهون بأمرين: كيفية استيعاب الماضي وكيفية التعامل مع الحاضر. إن أصالتنا العربية الإسلامية تجب، كما تريده طبيعتها دائما، أن تعطي وتأخذ. فإذا أعطت، فبالقدر الذي لا تصل فيه إلى طمس خصوصيات الغير، وإذا هي أخذت، فإنها تصنع ذلك، بالحجم الذي تنمي به نفسها وتثريها، وتشعر غيرها بالتجاوب.

[670] – " محمد عزيز لحبابي "، من المنغلق إلى المنفتح، ص، (24–23). LAHBABI, Mohamed Aziz, Du clos à l'ouvert. Casablanca, Dar el-Kitab; 2e éd. Alger, SNED.

[671] – هو فيلسوف عربي معاصر من أصل مغربي، يُعتبر أول كاتب عربي رُشّح لجائزة نوبل في الأدب سنة 1987، قبل الروائي المصري نجيب محفوظ الذي استلم من بعده، هذا الامتياز. تـوُفي بعد أكثر من سبعين سنة، مخلفا وراءه مؤلفات

أسئلة:

1- قدّمْ تمهيدا يناسب الإطارِ الفكري للنص، مُبَيِّــنًا أولا، التنافرَ بين الثقافات الضعيفة ونظيراتــها القوية، وثانيا، قابليةَ الخصوصيات الثقــافية على المســخ والتلاشي.

2- حلّلْ أطروحة الكاتب شكلا ومادة، مُبرزا الحجج التي تستند إليها، والنزعة الفلسفية التي تعبر عنها.

3- اُكتُبْ فقرتين متعارضتين، تَــتَبَنّى في الأولى موقف الكاتب، وتَضْحَدُها في الثانية، مُستنِدا إلى حجج دامغة.

باللغتين: العربية والفرنسية، في الأدب (أشعارا وروايات) وفي الفلسفة ؛ منها: "الشخصانية الواقعية"، "الشخصانية الإسلامية"، "حرية أم تحرر"، "من المنغلق إلى المنفتح"، و"عالــم الغد: العالَمُ الثالث يوجّه تهمة".

خاتمة القسم الثاني

وبهذا ، يكون المتعلم قد أدرك :

مدى ضرورة التعامل المباشر مع آراء أهل الفلسفة وأساليب تأملاتهم ومنطق طروحاتهم وما يفترضه هذا المنطق من نسقية في التصور وشمولية في النظر ؛

ومدى أهمية التحلي بـ" أخلاقيات " الاقتراب من نصوصهم مع التمييز فيه بين شرحها وتحليلها ، مقصد مؤلفيها وتأويلها ، عرضها وتقويمها ؛

ومدى فائدة الاستئلاف بها واستغلالها بهدف الاحتجاج بها وتعزيز مختلف النشاطات الفكرية التي يخوضها ؛

ويكون من ثمة ، قد تحققت لديه ، كفاءات التحكم في النص قراءةً وفهما ، تقويما واستثمارا .

فهارس الكتاب

1- فهرس أسماء الأعلام الواردة في الكتاب (1)


(1) يعاد النظر في طبعة لاحقة

2– مصادر قسم الإشكاليات

أ– باللغة العربية

1. محمد **إبلعيدن**، الفلسفة والمحيط الإيديولوجي والسياسي في الجزائر (مقال)، الملتقى الوطني الثاني في مادة الفلسفة، تلمسان من 15–2001/01/17. [14]

2. **أرسطو** ، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج. 3، مكتبة النهضة المصرية، 1952. [4]

3. **أفلاطون**، الجمهورية، الترجمة العربية، حنا خباز، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ [11، 12]

4. أحمد **أمين**، فجر الإسلام، ط. 7، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959. [03]

5. ابن **تيمية** ، الرد على المنطقيين ، مكتبة بومباي ، 1949. [4]

6. عبد الرحمن **بدوي**، دراسات في الفلسفة الوجودية، مكتبة النهضة المصرية، 1961.[10]

7. عبد الرحمن **بدوي**، المنطق الصوري والرياضي ، مكتبة النهضة المصرية ، 1962. [7]

8. هنري **برغسون**، الطاقة الروحية، الترجمة العربية، سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، (الأعمال الكاملة). [11]

9. هنري **برغسون**، منبعا الأخلاق والدين، الأعمال الكاملة، ترجمة، سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، 1971. [11]

10. كارل **بروكلمان**، تاريخ الشعوب الإسلامية، فصل:" انحلال الخلافة ونشوء الدويلات ". [4]

11. غاستون **بشلار**، الروح العلمية، ترجمة عادل العوّا، نشر (ENAG) الجزائر ، 1990 . [5]

12. غاستون **بشلار** ، فلسفة الرفض ترجمة خليل أحمد خليل ، ط. 1 ، دار الحداثة للطباعة والنشر ، لبنان ، 1985. [11]

13. ألفرد بَل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط. 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.[03]



14. جمال الدين **بوقلي** حسن، الإمام ابن يوسف السنوسي، وعلم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985. **[09]**

15. جمال الدين **بوقلي** حسن، قضايا فلسفية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979. **[09]**

16. محمد عابد الجابري ، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة ، ط. 2 ، دار الطليعة، بيروت ، 1982. **[8]**

17. وليم **جيمس**، البراغماتية، الترجمة العربية، محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965. **[10]**

18. محمد عبد الغني **حسن** ، علم التاريخ عند العرب ، مؤسسة المطبوعات الحديثة ، بدون تاريخ . **[10]**

19. مصطفى **الخشاب** ، علم الاجتماع ومدارسه ، الكتاب الثاني، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1965. **[10]**

20. عبد الرحمن ابن **خلدون**، المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ. **[06]**

21. **دوركايم**، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ترجمة محمود قاسم ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، 1961 .

22. **دي بور**، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط. 4، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957. **[12]**

23. **ديكارت**، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة د. كمال الحاج، ط3، عويدات، بيروت، 1982. **[07]**

24. **ديكارت**، تأملات في الفلسفة الأولى، الترجمة العربية، عثمان أمين، ط. 4، المكتبة الأنجلو المصرية، 1969. **[11؛09]**

25. **ديكارت**، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري الهيئة المصرية للكتاب، 1985. **[09]**

26. 21- ول **ديورانت**، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط. 1، مؤسسة المعارف. **[09]**



27. الفخر **الرازي** التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت. [12]

28. ابن **رشد**، مناهج الأدلة (فلسفة ابن رشد)، ط. 2، دار العلم للجميع. [12]

29. أبو عبد الله **الوصاع**، الفهرست، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، 1957. [مقدمة]

30. **الزمخشري**، تفسير الكشاف، ج. 1، دار المصحف، القاهرة. [03]

31. محمود فهمي **زيدان** ، الاستقراء والمنهج العلمي ، مكتبة الجامعة العربية ، بيروت ، 1966 . [4]

32. محمد بن يوسف **السنوسي**، شرح أم البراهين، عن حاشية الدسوقي، المطبعة الميمنية، مصر، 1312. [02]

33. محمد بن يوسف **السنوسي**، شرح العقيدة الوسطى، ط.1، مطبعة التقدم الوطنية، تونس، بدون تاريخ. [06؛ 09]

34. أبو الفتح محمد **الشهرستاني** (الملل والنحل، ج. (1-2)، مكتبة الحسين التجارية، ط. 1، 1368 هـ/1948 م.. [12؛ 09]

35. كتب **الصحاح المشهورة** في الحديث. [03؛ 06]

36. جميل **صليبا** ، المعجم الفلسفي ، ج. 1 ، الشركة العالمية للكتاب ، 1994 . [7]

37. عمار **طالبي**، مقال في جريدة الشعب، الجزائر، بتاريخ 17-02-1988. [03]

38. توفيق **الطويل**، أسس الفلسفة، ط. 5، دار النهضة العربية، 1967. [03] [9؛ 10]، نسخة أخرى، بدون طبعة أو تاريخ. [08]

39. وفيق **العظمة**، علم النفس الحديث، ط, 2، المطبعة الهاشمية، دمشق، 1951. [09]

40. محمد **عمارة**، التراث في ضوء العقل، ط1، دار الوحدة، بيروت 1980. [06]

41. روجي **غارودي**، وعود الإسلام، لوسوي 1981. [13]

42. من مأثور كلام **غاندي** مهطان، سنة 1920. [13]

43. محمد **غلاب**، الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1966. [10]

44. ابن مريم المديوني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908. [3]



45. عمر **فروخ**، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1966. [09]

46. مهدي **فضل الله** ، مدخل إلى علم المنطق ، ط. 3 ، دار الطليعة ، بيروت 1985 . [4]

47. محمد ثابت **الفندي**، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، 1976 . [03]

48. أحمد **فهمي** محمد، تعليق، الملل، ج. 1. (انظر الشهرستاني). [03]

49. محمود **قاسم**، ابن رشد وفلسفته الدينية، ط. 2، مكتبة الأنجلو مصرية، 1964. [09]

50. **قراءة** ورش للقرآن الكريم. [03؛ 06]

51. ألكسيس **كاريل** ، الإنسان ذلك المجهول ، ترجمة ، عادل شفيق، الدار القومية للطباعة والنشر ، 1964 . [11]

52. **كانط**، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965. [12؛ 13]

53. ماهر **محمد علي**، المنطق ومناهج البحث، ط. 1، دار النهضة العربية، بيروت، 1985. [08]

54. محمد عبد الرحمن **مرحبا**، المسألة الفلسفية، ط. 3، عويدات، بيروت 1988. [08]

55. ابن **مريم**، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908. [03]

56. زكي **نجيب محمود**، دفيد هيوم، دار المعارف بمصر، 1958. [09]

57. **نصوص** فلسفية مختارة، (ONSP 2006)، الجزائر.

58. محمود **يعقوبي**، الوجيز في الفلسفة، ط. 3، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، 1984. [03]

59. كمال **يوسف الحاج**، رينه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، دار مكتبة الحياة، 1954. [09]



ب– باللغة الفرنسية

1. Marc **Auge**, Pour une Anthropologie des mondes contemporains, Aubier, 1994 .[13]

2. H. **Bergson**, Essai sur les données immédiates de la conscience, PUF, 1970.[12]

3. H. **Bergson**, Les deux sources de la morale et de la religion, 140ème Edition, PUF (F. Alcan), 1965 . [11]

4. C.**Bernard,** Introduction à l'étude la médecine expérimentale, Garnier-Flammarion, Paris, 1966. [9]

5. A. **Bridoux**, Morale, Librairie Hachette, 1946.[12]

6. Gerald **Boxberger** (voir Klimenta)

7. **Hegel**, Préface des principes de la philosophie du droit, Ed. Gallimard, 1927. [09]

8. **Kant**, Projet de paix perpétuelle, Œuvres, t.3, pléiade, Gallimard.[13]

9. S. **Kierkegaard**, Crainte et tremblement,1943, Trad. Ch. Le Blanc [10]

10. Harald **Klimenta**, (Gerald Boxberger & -), Les 10 mensonges de la globalisation, Trad. JF Bourdin publié le 20 septembre 1998.[13]

11. W. **Heisenberg, La nature** de la physique contemporaine, Gallimard, 1962. [9]

12. **Locke** (1686), Lettre sur la tolérance (1667), Ed. Elect, trad, J. LeClerc, Ed. Complétée à Chicoutimi, 2002, Québec.[13].

13. Mohamed Aziz **Lahbabi**, Liberté ou libération? SNED,.[11]

14. André **Lalande**, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 2ème Vol., 2ème Ed., 1962. [02]

15. G. **Marcel**, Journal métaphysique (1914-1923). Paris, Gallimard, 1927. [11]

16. J. **Monnerot** , Les faits sociaux ne sont pas des choses, Gallimard, 1946. [10]

17. E. **Mounier**, Le personnalisme, PUF, Que sais-je ? n° 395. [13]

18. Paul **Mouy**, Logique, 2ème Edit. Librairie Hachette.[03]

19. F.-L.**Mueller,** La psychologie contemporaine, PB, Payot, Paris, 1970. [10]

20. **Platon**, La république, Trad. R. BACOU, Garnier-Flammarion, 1966, L.I, P .32. [13]

21. H. **Poincaré,** Valeur de la science, Flammarion, 1970. [11]

22. J.P. **Sartre**, l'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 1940.[11]

23. J.P.**Sartre**, L'être et le néant, Gallimard.[12] [11] [10]

24. **Spinoza**, œuvres 4, lettre LVIII, à G.H. Schuller, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.[12]

25. **G.R. Taylor,** La révolution biologique, Trad. Y. Malartic, J.Sc. 1969. [11]

26. **Zendani,** Abdel-Majid Zendani, Ceci est la vérité, Edition: IQRA, 2004. [11]

3– مصادر قسم النصوص المختارة

أ– باللغة العربية

1. هنري أيكن، عصر الإيديولوجيا، ترجمة محي الدين صبحي، ط.2، دار الطليعة، بيروت، 1982. [9]
2. عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1961. [12]
3. عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ط.3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977. [15]
4. غاستون بشلار، فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، ط. 1، دار الحداثة للطباعة والنشر، لبنان. [21]
5. وليام جيمس، البراغماتية، ترجمة محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965. [14]
6. أحمد حسين، الطاقة الإنسانية، ط. 3، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 1970. [28]
7. عبد الرحمن بن خلدون المقدمة ، مطلع الكتاب الأول ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، بدون تاريخ . [19]
8. إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1961. [20]
9. ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري الهيئة المصرية للكتاب، 1985. [23]
10. الفخر الرازي، التفسير الكبير، الجزء، 7، ط. 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت. [29]
11. الشَّهْرَسْتاني، الملل والنحل، ج. 1، مكتبة الحسين التجارية، ط. 1، 1368 هـ/1948 م. [2]
12. عبد المحسن صالح، التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، ط. 2، مطابع دار القبس، الكويت، 1984. [22]
13. وفيق العظمة، علم النفس الحديث، الطبعة الثانية، المطبعة الهاشمية، دمشق. [5]
14. محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، 1976. [6]
15. أزفلد كولبي، المدخل إلى الفلسفة ترجمه أبو العلا عفيفي، ط. 5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. [11]
16. زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي، ج. 2، ط، 4، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة. [7]

ب– باللغة الفرنسية

1. Claude **Bernard**, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Garnier Flammarion, Paris, 1966. **[18]**
2. Robert **Blanché,** L'axiomatique, Edition, PUF, 1967. **[16]**
3. Paul **Couderc**, La Relativité, PUF, 1941. **[17]**
4. F. **Engels**, Anti-Dühring (1878), Mr. E. Dühring bouleverse la science. **[26]**
5. Paul **Fauconnet**, La responsabilité, 2e éd. Alcan, Paris, 1920 . [25]
6. Jean **Fourastié**, Les conditions de l'esprit scientifique, Editions Gallimard, 1966. **[8]**
7. **Husserl**, Méditations cartésiennes, trad. G. Peiffer & E. Lévinas,éd. Vrin. **[4]**
8. Emmanuel **Kant**, Idée d'une histoire universelle, 4éme proposition, trad. S. Piobetta in Opuscules sur l'histoire, Garnier-Flammarion, Paris, 1990. **[24]**
9. Mohamed Aziz **Lahbabi**, Du clos à l'ouvert, Casablanca, Dar el-Kitab; 2e éd. SNED, Alger. **[30]**
10. Blaise **Pascal**, Pensées, Les éditions Bordas, Paris,1966, Section IV. **[10]**
11. **Platon**, La République, Trad., R. BACOU, Garnier-Flammarion, 1966, L.I. **[3]**
12. **Spinoza,** Œuvres 1, Court traité, 2ème P. Ch. 15, Garnier Flammarion, 1964. **[13]**
13. **Voltaire**, Traité sur la tolérance, Ed. Flammarion 1989 . **[27]**
14. **Wikipedia,** L'encyclopédie libre . **[1]**



4- فهرس محتويات الكتاب

القسم الثاني : نصوص مختارة




الإبتدائي
المتوسط
الثانوي